

شرح الحلقة الثالثة

الدليل الشرعي

للشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمد باقر الصدر قدّس سرّه

تقريراً لدروس المرجع الديني

السيّد كمال الحيدري

الجزء الخامس من القسم الأوّل

بقلم

الشيخ حيدر اليعقوبي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

القسم الثاني

وسائل الإثبات التعبّدي

(١١٨)

نقاط تمهيدية

- أهمّية المسألة
- المراد من خبر الواحد
- هل حجّية خبر الواحد مسألة أصولية
- أمور لابدّ من إثباتها لإثبات الحجّية لخبر الواحد

وأهمّ ما يُذكرُ في هذا المجال عادةً خبرُ الواحد، وهو كلُّ خبرٍ لا يفيدُ العلمَ، ولا شكَّ في أنّه ليس حجّةً على الإطلاق وفي كلِّ الحالات، ولكنَّ الكلامَ في حجّيّةِ بعضِ أقسامِه، كخبرِ الثقةِ مثلاً. والكلامُ يقعُ على مرحلتين:

المرحلةُ الأولى: في إثباتِ حجّيَّةِ خبرِ الواحدِ على نحوِ القضيةِ المهمّلة.

المرحلةُ الثانيةُ: في تحديدِ دائرةِ هذهِ الحجّيَةِ وشروطِها.

الشرح

بعد أن أتمّ الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) البحثَ في وسائل الإثبات الوجداني شرع في بيان وسائل الإثبات التعبُّدي، ومن أهمِّها خبرُ الواحد.

وقبل الدخول في بيان الأقوال في المسألة وأدلَّتها، نشير إلى بعض النقاط الممهّدة للبحث.

١. أهمية المسألة

تعدّ مسألة حجّية خبر الواحد من أهمّ مسائل وسائل الإثبات التعبّدي[1] بل من أهمّ المسائل الأصولية؛ لاستناد أكثر المسائل الفقهية إلى خبر الواحد، بحيث لولا هذه المسألة ومسألة التعادل والتراجيح لتعطّل عمل الاستنباط والاجتهاد؛ وذلك لأنّ الوصول إلى حكمٍ شرعيٍّ بنحو القطع واليقين لا يتيسرّ إلّا في الأمور الضرورية كوجوب الصلاة مثلاً، أمّا شرائطها وأجزائها وموانعها، فلا تثبت إلّا على أساس حجّية خبر الواحد.

وفي هذا يقول السيّد الخوئي (رحمه الله): «إنّ هذا البحث من أهمّ المسائل الأصولية؛ إذ العلم الضروري بالأحكام الشرعية غير حاصل، إلّا في الأحكام الكلّية الإجمالية، كوجوب الصلاة والصوم وأمثالهما، والعلم غير الضروري بالأحكام ـ كالعلم الحاصل من الخبر المقطوع صدوره للتواتر أو للقرينة القطعية ـ قليلٌ جدّاً، فغالب الأحكام وأجزاء العبادات وشرائطها إنّما يثبت بأخبار الآحاد، فالبحث عن حجّيتها من أهمّ المسائل الأصولية، وبإثباتها ينفتح باب العلميّ في الأحكام الشرعية، وينسدّ باب الانسداد،

---

(١) وسائل الإثبات التعبّدي: هي الوسائل التي يتعبّدنا بها الشارع، ويأمرنا باتّباعها، بمعنى أنّه يجعلها حجّةً علينا في إثبات الصدور.

وبعدمها ينسدّ باب العلميّ وينفتح باب الانسداد»[١].

وللسيّد مصطفى الخميني (رحمه الله) تعليقة على هذه الدعوى، أفادها في تحريراته، حيث قال: «البحث عن حجّية الخبر الواحد في الأعمّ من الأحكام والموضوعات، يكون كثير الفائدة جدّاً؛ لكثرة الابتلاء بالخبر الواحد في الموضوعات، كما هو الواضح، ولعدم تنقيح المسألة من هذه الجهة حقّه، ولذلك ترى أنّهم في هذه المسألة واقعون في المشكلة ويحتاطون، ولازم ذلك الابتلاءُ الكثير في كثيرٍ من المسائل، من أوّل الفقه إلى آخره.

وأمّا إذا كان البحث مقصوراً في حجّية الخبر الواحد في الأحكام ـ كما هو ظاهر الأعلام ـ أو كان النظر إلى أنّه بحثٌ كثير النفع في الفقه ـ كما هو صريحهم ـ فهو من الاشتباه الواضح؛ وذلك لجهات:

الجهة الأولى: أنّ المشهور ـ بل المجمع عليه ـ حجّية الخبر الواحد المقرون بالقرينة؛ ضرورة أنّ خلاف السيّد والشيخ في غير المقرون بها، ومن الواضح أنّ الراجع إلى أخبار الفقه لا يجد في الفقه إلّا وفي كلّ مسألة خبران أو أكثر، وتكون تلك الأخبار مورد الإفتاء إلّا شاذّاً ونادراً، وما هو المعرض عنه من الأخبار ليس بحجّة كما عرفت، سواء كان الخبر الواحد حجّةً، أو لم يكن.

وبالجملة تحصَّل: أنَّ الخبر الواحد الذي هو مورد الخلاف بيننا، ليس مطلق الخبر الواحد، وما هو مورد الخلاف بيننا قليل الوجود....

الجهة الثانية: وجود الأخبار في الكتب الأربعة ـ بعد النظر في تأريخ حياة المؤلّفين، واهتمامهم بضبط الأخبار الصحيحة، حسب نظراتهم البسيطة ـ من

---

(١) مصباح الأصول، تقرير بحث سماحة آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، لمؤلّفه السيّد محمّد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، منشورات مكتبة الداوري، قم ـ إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٧هـ: ج٢، ص١٤٦.

القرائن العامّة على السند. وذهاب جلّ الأخباريين إلى قطعيّة الصدور يؤيّد أن لا ينكر الأصولي حجّية الخبر الصحيح السند الموجود فيها، ولاسيّما في الكافي المؤلّف في عصر الغيبة الصغرى، الممكن ردعه (عجّل الله تعالى فرجه) عنه بتوسيط السفراء، فإنّه وإن لا يكون دليلاً على شيء؛ لاشتمال الكافي وغيره على الأخبار الضعيفة جدّاً، ولكنّه يوجب الوثوق والاطمئنان النوعي بما فيه من الأخبار الصحيحة، ولو كانت واحدة.

الجهة الثالثة: يحصل لكلّ متدبّر في الفقه، الوثوق الشخصي بصدور الأخبار الصحيحة الموجودة في تلك الكتب؛ لأنّه بعد التدبّر فيها، وفي تأريخ حياة المؤلّفين، وفي كونها مورد الإفتاء، ومعمولاً بها، لا يشكّ إلّا الشواذّ من الأمّة والناس.

الجهة الرابعة: يمكن دعوى وجود الإجماع الحجّة على حجّية خبر الواحد المقرون.

وتوهّم: أنّ السيّد يذهب إلى عدم حجّيته مطلقاً، أو ابن إدريس يذهب إليه، **في غير محلّه**، لما نجد أنّ السيّد، وابن إدريس، لا يسلكان في الفقه مسالك جديدة إلّا نادراً، وقلّما يتّفق أن يكون ذلك؛ لكون الموجود فيما بين أيديهما الخبر الواحد.

فيعلم من ذلك: أنّ مسألة حجّية الخبر الواحد الموجود في الكتب الأربعة، المفتَى به إجمالاً في الكتب الاستدلالية، قضيّةٌ مفروغٌ منها في الفقه، ولا تحتاج إلى زيادة الاستدلال، وإقامة البرهان، ولاسيّما بعد اعتضاد الشهرة القديمة بالشهرات، بل والإجماعات في العصور المتتالية إلى عصرنا ، وقد أصبحت المسألة كالنار على المنار، وكالشمس في رابعة النهار، فهل ترى في الغور في هذه المسألة فائدةً ونفعاً أصلاً إلّا شاذّاً ونادراً؟!»[1].

---

(١) تحريرات في الأصول، السيّد مصطفى الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام

٢. المراد من خبر الواحد

ذكرنا في المباحث السابقة بأنّ الخبر إمّا أن يفيد العلم كالخبر المتواتر أو الخبر المحفوف بالقرينة القطعيّة، وإمّا أن لا يفيد العلم، وقد تقدّم الكلام عن الأوّل، أمّا الثاني فهو ما سنبحثه في المقام.

والأعلامُ عندما عَنْوَنوا البحث: بـ(حجّية خبر الواحد)، مرادهم الخبر غير العلميّ الذي لا يفيد العلم ولايفيد اليقين الحقيقي أو العرفي، سواء كان المخبر شخصاً واحداً أم شخصين أم ثلاثة. قال الشيخ المظفّر (رحمه الله): «إنّ خبر الواحد ـ وهو ما لا يبلغ حدَّ التواتر من الأخبار ـ قد يفيد علماً وإن كان المخبر شخصاً واحداً، وذلك فيما إذا احتفَّ خبره بقرائن توجب العلم بصدقه، ولا شكَّ في أنّ مثل هذا الخبر حجّة. وهذا لا بحث لنا فيه؛ لأنّه مع حصول العلم تحصل الغاية القصوى؛ إذ ليس وراء العلم غاية في الحجّية وإليه تنتهي حجّية كلّ حجّة كما تقدّم. وأمّا إذا لم يحتفَّ بالقرائن الموجبة للعلم بصدقه ـ وإن احتفَّ بالقرائن الموجبة للاطمئنان إليه دون مرتبة العلم ـ فقد وقع الخلاف العظيم في حجّيته وشروط حجّيته.

والخلاف في الحقيقة ـ عند الإمامية بالخصوص ـ يرجع إلى الخلاف في قيام الدليل القطعي على حجّية خبر الواحد وعدم قيامه، وإلّا فمن المتَّفق عليه عندهم أنّ خبر الواحد، بما هو خبرٌ مفيدٌ للظنّ الشخصي أو النوعي، لا عبرة به؛ لأنّ الظنّ في نفسه ليس حجّة عندهم قطعاً»[1].

وقال السيّد محمّد تقي الحكيم (رحمه الله): «وقد عرَّفوه ـ أي: خبر الواحد ـ بتعريفات متعدّدة ترجع في جوهرها إلى ما يقابل الخبر المتواتر والخبر

الخميني (قدّس سرّه) الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ: ج٦، ص٤١٢ ـ ٤١٥.

(١) أصول الفقه، الشيخ محمّد رضا المظفّر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة: ج٣، ص٧٢ـ٧٣.

المحفوف بقرائن توجب القطع واحداً كان أو أكثر»[(١)].

وقال السيّد المروّج (رحمه الله): «ثمّ إنّ المراد بخبر الواحد ما يقابل الخبر المفيد للعلم سواء كان متواتراً أم واحداً محفوفاً بالقرائن القطعيّة؛ وذلك لأنّ الخبر بقسميه المفيدين للعلم خارج عن مورد البحث ـ وهو الأمارات غير العلميّة، ضرورة عدم الوجه في البحث عن حجّيته بعد حجّية نفس العلم ذاتاً ـ كما هو واضح ، هذا»[(٢)].

ومعنى كون خبر الواحد وسيلة إثبات تعبّدية هو أنّ الشارع المقدس جعل له الحجّية، ولكن ليس على الإطلاق، بل في بعض أقسامه.

٣. هل حجية خبر الواحد مسألة أصولية؟

وقع الكلام بين الأعلام في إدراج مسألة حجّية خبر الواحد في مسائل علم الأصول؛ باعتبار أنّ موضوع علم الأصول هو الأدلّة الأربعة، وفي العلم لا يبحث عن ذات الموضوع وإنّما يبحث عن عوارضه الذاتية، والبحث في هذه المسألة ليس من العوارض الذاتية للسنّة ـ التي هي أحد الأدلّة الأربعة ـ لأنّ البحث فيها يكون بحثاً عن حجّية خبر الواحد ودليليّة الدليل، وهي بحثٌ عن ذات الموضوع لا عن عوارضه؛ لأنّ الموضوع هو الأدلّة الأربعة بوصف أنّها أدلّة، لا الأدلّة الأربعة بذواتها وبما هي هي.

وقد اختلفت الطرق التي سلكها الأعلام لحلّ هذه الإشكالية، نذكر بعضها:

---

(١) الأصول العامّة للفقه المقارن، السيّد محمّد تقي الحكيم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م: ص١٩٧.

(٢) منتهى الدراية في توضيح الكفاية، السيّد محمّد جعفر الجزائري المروج، مؤسّسة دار الكتاب للطباعة والنشر، الطبعة السادسة، ١٤١٥هـ: ج٤، شرح: ص٤٠٤.

طريق الشيخ الأنصاري

قال (رحمه الله) في فرائده: «وأمّا المقدّمة الأولى ـ وهي كون الكلام صادراً عن الحجّة ـ : فهي التي عقد لها مسألة حجّية أخبار الآحاد، فمرجع هذه المسألة إلى أنّ السنّة ـ أعني قول الحجّة أو فعله أو تقريره ـ هل تثبت بخبر الواحد، أم لا تثبت إلّا بما يفيد القطع من التواتر والقرينة؟ ومن هنا يتّضح دخولها في مسائل أصول الفقه الباحثة عن أحوال الأدلّة»[1].

وتوضيحه: إنّ العمل بالأخبار يتوقّف على أمور ثلاثة: حجّية الظهور، وأصل الصدور، وجهة الصدور؛ بمعنى: كون الكلام صادراً لبيان المراد الجدّي لا بداعٍ آخر كالتقية والامتحان والاستهزاء ونحوها. والذي يتكفّل بيان أصل الصدور هو هذا المبحث، فيبحث فيه عن أنّ صدور السنّة ـ وهي قول المعصوم (عليه السلام) أو فعله أو تقريره ـ هل يثبت بخبر الواحد؟ فيكون البحث بحثاً عن أحوال السنّة، ويندرج في المسائل الأصولية.

فإن قلتَ: إنّ الثبوت هنا هو بمعنى الوجود، فيكون البحث عن وجود الموضوع، وهو ليس بحثاً عن عوارضه؛ لأنّ المراد من العوارض ما يعرض الشيء بعد وجوده.

قلتُ: إنّ الوجود الذي لا يكون من المسائل والعوارض بل يكون من المبادئ هو الوجود الحقيقي لا التعبّدي، أمَّا الثبوت التعبّدي فهو من العوارض وهو المقصود في المقام؛ لأنّ البحث في ما نحن فيه بحسب الواقع في أنّه هل تثبت السنّة الواقعية بخبر الواحد تعبّداً؟

---

(١) فرائد الأصول للشيخ الأعظم أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى الأنصاري بن محمّد أمين (قدّس سرّه) (١٢١٤ـ١٢٨١هـ)، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم الأنصاري، قم: مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٩هـ: ج١، ص٢٣٨ ـ ٢٣٩.

وقد أشكل صاحب الكفاية (رحمه الله) على طريق الشيخ الأنصاري بما نصّه: «إنّ الثبوت التعبّدي يرجع إلى وجوب العمل على طبق الخبر كالسنّة المحكيّة به، وهذا من عوارضه لا عوارضها، كما لا يخفى.

وبالجملة: الثبوت الواقعي ليس من العوارض، والتعبّدي وإن كان منها، إلّا أنّه ليس للسنّة، بل للخبر»[1].

وقال السيّد الخوئي (رحمه الله): «وفيه: أنّه إن كان المراد هو الثبوت الواقعي الخارجي فهو بديهيُّ الفساد ولا يُبحث عنه في هذه المسألة، فإنّ الخبر حاكٍ عن السنّة، ولا يعقل أن يكون الحاكي عن شيء من علل تحقّقه خارجاً، ولا يكون هذا مراد الشيخ (رحمه الله) قطعاً، وإن كان المراد هو الثبوت الواقعي الذهني بمعنى حصول العلم بها، فهو أيضاً معلوم الانتفاء؛ إذ خبر الواحد لا يفيد العلم، ولا يكون هذا أيضاً مراد الشيخ (رحمه الله)، وإن كان المراد هو الثبوت التعبّدي بمعنى تنزيل الخبر الحاكي للسنّة منزلتها في وجوب العمل بها، فالبحث عنه بحثٌ عن عوارض الخبر لا السنّة، كما هو ظاهر»[2].

طريق المحقّق الخراساني

تقدّم في مباحث موضوع علم الأصول أنّ المحقّق الخراساني (رحمه الله) لم يلتزم هناك بأنّ موضوع علم الأصول هو الأدلّة الأربعة، بل قال: إنّ موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتّتة، لا خصوص الأدلّة الأربعة بما هي أدلّة، بل ولا بما هي هي؛ ضرورة أنّ البحث في غير واحد من مسائله المهمّة ليس من عوارضها[3]، وبنفس الوقت التزم بأنّ

(١) كفاية الأصول، الأستاذ الأعظم المحقّق الكبير الآخوند الشيخ محمّد تقي كاظم الخراساني، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، الطبعة الأولى: ص٩.

(٢) مصباح الأصول، مصدر سابق: ج٢، ص١٤٦.

(٣) انظر: كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٨.

المسألة الأصولية هي ما تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي. وعليه تندرج مسألة حجّية خبر الواحد في مسائل علم الأصول.

وقد تقدّم منّا الإشكال على مختار المحقّق الخراساني (رحمه الله).

طريق الأستاذ الشهيد

أمّا بناءً على ما اختاره الأستاذ الشهيد في تعريفه لعلم الأصول بأنّه: «العلم بالعناصر المشتركه فى الاستدلال الفقهي خاصّة، والتى يستعملها الفقيه أدلّةً على الجعل الشرعى»[1]، فيكون دخول مسألة حجّية خبر الواحد في مسائل علم الأصول واضحاً.

٤. أمور لابدّ من إثباتها لإثبات الحجية لخبر الواحد

إذا أردنا أن نستند لإثبات حكمٍ شرعيّ من خلال خبر الواحد فلابدّ من إثبات عدّة أمور:

أوّلاً: لابدّ من إثبات أنّ الكلام الذي نقل إلينا بخبر الآحاد له ظهور، أمّا لو لم يكن له ظهور فلا يمكن الاستناد إليه لإثبات حكم شرعي.

ثانياً: إثبات كبرى حجّية الظهور، وإلّا قد يكون للكلام ظهور ولكن من قال بأنّ كلّ ظهور فهو حجّة؟!

ثالثاً: إثبات جهة الصدور، بمعنى أنّ المولى عندما تكلّم هل كان مريداً جدّاً؛ لأنّه لو لم تكن في البين إرادة جدّية، فحتّى لو قبلنا كبرى أصالة الظهور، فلا يمكن الاستناد إلى هذا الخبر لإثبات ذلك الحكم الشرعي.

رابعاً: لابدّ من إثبات أصل الصدور.

---

(١) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، تقريراً لأبحاث سيّدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمّد باقر الصدر (قدّس سرّه)، سماحة العلّامة الحجّة الشيخ حسن عبد الساتر، الناشر: محبّين: ج١ ص٤٧.

والجهة المبحوث عنها ـ هنا ـ ليست هي صغرى الظهور ولا كبراه ولا جهة الصدور، بل أصل الصدور. والبحث في هذه الجهة يقع في مقامين:

المقام الأوّل: البحث في أصل الحجّية، وهل جعل الشارع الحجّية لخبر الواحد؟ بمعنى هل يوجد دليلٌ على حجّية خبر الواحد؟ بغضّ النظر عن حدود دائرة الحجّية وأنّها واسعة تشمل العادل والفاسق والثقة والحسن، أم ضيّقة تختصّ بالعادل دون الآخرين.

المقام الثاني: بعد أن يثبت أنّ الشارع جعل الحجّية لخبر الواحد، نسأل: ما هي شرائط الحجّية؟ بمعنى هل الشارع جعل الحجّية لمطلق الخبر، أم هناك شرائط لابدّ من توفّرها حتّى تثبت الحجّية؟

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «والكلام في حجّيته وعدمها يقع في مرحلتين:

المرحلة الأولى: في أصل حجّية خبر الواحد بنحو القضية المهملة.

المرحلة الثانية: بعد الفراغ عن حجّية خبر الواحد بنحو القضية المهملة، يقع الكلام في أنّه ما هي حدود هذه القضية المهملة وشروطها؟»[1].

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**القسم الثاني**»، أي: القسم الثاني من وسائل إثبات صدور الدليل الشرعي، فبعد أن انتهى المصنّف من بحث القسم الأوّل منها، وهو وسائل الإثبات الوجداني، ثنّى في بحث القسم الثاني من وسائل إثبات الدليل الشرعي، وهي وسائل الإثبات التعبّدي.

• قوله (قدّس سرّه): «**وسائل الإثبات التعبّدي**»، بمعنى أنّ حجّيتها ثبتت بالتعبّد وبجعل الشارع.

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠ ص٥١.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأهمّ ما يذكر في هذا المجال عادةً خبر الواحد**»، أي: الخبر غير العلميّ، الذي لا يفيد العلم في قبال الخبر الذي يفيد العلم.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا شكّ في أنّه ليس حجّة على الإطلاق وفي كلّ الحالات**»، بل هو حجّة في بعض أقسامه، كخبر الثقة.

(١١٩)

المرحلة الأولى

في إثبات أصل حجية الأخبار

- الأقوال في المسألة
- الأدلّة على حجّية خبر الواحد
- الاستدلال بالكتاب الكريم ـ آية النبأ

✓ الوجه الأوّل: الاعتقاد بمفهوم الشرط

والمشهورُ بينَ العلماء هو المصيرُ إلى حجّية خبرِ الواحد، وقد استُدِلَّ على الحجّية بالكتاب الكريم، والسنّةِ، والعقل.

١ ـ أمّا مَا استُدِلَّ به مِن الكتاب الكريم، فآيات:

منها: آية النبأ، وهي قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾.

ويمكن الاستدلالُ بها بوجهين:

الوجهُ الأوّل: أن يّستَدلَّ بمفهوم الشرطِ فيها على أساس أنّها تشتملُ على جملةٍ شرطيةٍ تربطُ الامرَ بالتبيُّن عن النبأ بمجيءِ الفاسقِ به، فينتفي بانتفائه ، وهذا يعني عدمَ الأمرِ بالتبيُّن عن النبأ في حالةِ مجيءِ العادلِ به، وبذلك تثبتُ حجّيةُ نبأِ العادلِ؛ لأنَّ الأمرَ بالتبيُّنِ الثابتَ في منطوقِ الآية: إمّا أن يكونَ إرشاداً إلى عدم الحجّية ، وإمّا أن يكونَ إرشاداً إلى كون التبيُّنِ شرطاً في جواز العملِ بخبرِ الفاسقِ، وهو ما يُسمَّى بالوجوب الشرطيّ، كما تقدّمَ في مباحث الأمر.

فعلى الأوَّلِ يكونُ نفيُه بعينه معناه الحجّيةُ. وعلى الثاني يعني نفيُه أنَّ جوازَ العملِ بخبر العادل ليس مشروطاً بالتبيُّن، وهذا بذاته يلائمُ جوازَ العملِ به بدون تبيُّنٍ ـ وهو معنى الحجّة ـ ويلائمُ عدمَ جوازِ العملِ به حتّى مع التبيُّن؛ لأنَّ الشرطيّةَ منتفيةٌ في كلتا الحالتين. ولكنَّ الثاني غيرُ محتملٍ؛ لأنّه يجعلُ خبرَ العادلِ أسوأُ مِن خبر الفاسق ، ولأنّه يوجبُ المنعَ عن العملِ بالدليلِ القطعيّ، نظراً إلى أنّ الخبرَ بعد تبيُّن صدقِه يكونُ قطعيّاً، فيتعيّنُ الأوّلُ، وهو المطلوب.

الشرح

الأقوال في المسألة

قبل الشروع في ما أفاده الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه)، نشير إلى الأقوال في حجّية خبر الواحد؛ لأنّ المسألة ليست محلّ اتّفاق. وفي المسألة قولان مهمّان:

القول الأوّل: عدم الحجّية

وهو المشهور بين جمع من القدماء، منهم السيّد المرتضى، والشيخ المفيد، وابن زهرة، وابن البرّاج، وابن إدريس. قال الفاضل التوني: «اختلف العلماء في حجّية خبر الواحد، العاري عن قرائن القطع. فالأكثر من علمائنا الباحثين في الأصول: على أنّه ليس بحجّة، كالسيّد المرتضى، وابن زهرة، وابن البرّاج، وابن إدريس، وهو الظاهر من ابن بابويه في كتاب الغيبة، والظاهر من كلام المحقّق، بل الشيخ الطوسي أيضاً. بل نحن لم نجد قائلاً صريحاً بحجّية خبر الواحد ممّن تقدّم على العلّامة. والسيّد المرتضى يدّعي الإجماع من الشيعة على إنكاره، كالقياس، من غير فرق بينهما أصلاً»[1].

وقد استدلّ هؤلاء الأعلام على مذهبهم من عدم الحجّية لخبر الواحد بالكتاب والسنّة والإجماع والعقل، وقد أشار الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) إلى بعض أدلّتهم في الحلقة الثانية، ونحن شرحناه بشكل مفصّل في كتابنا: (الدروس)، فراجع[2].

---

(١) الوافية في أصول الفقه، للفاضل التوني المولى عبد الله بن محمّد البشروي الخراساني، تحقيق السيد محمّد حسين الرضوي الكشميري، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة المحقّقة الأولى، ١٤١٢هـ: ص١٥٨.

(٢) الدروس، شرح الحلقة الثانية، السيّد كمال الحيدري: ج٢ ص٣٣٤ـ٣٣٨.

القول الثاني: الحجية

وهو المشهور بين المتأخّرين. قال الآخوند (رحمه الله) في كفايته: «المشهور بين الأصحاب حجّية خبر الواحد في الجملة بالخصوص»[1].

وقال المحقّق العراقي (رحمه الله): «إنّ المشهور حجّية خبر الواحد، بل يمكن دعوى الإجماع عليه في الاعصار المتأخّرة...»[2].

وقال السيّد الخوئي (رحمه الله) في مصباحه: «وقع الخلاف بين الأعلام في حجّية خبر الواحد... وذهب المشهور إلى كونه حجّة»[3].

الأدلة على حجية خبر الواحد

بعد أن عرفنا الأقوال في المسألة، نقول: إنّ الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) قسّم البحث في خبر الواحد إلى مرحلتين، في المرحلة الأولى يريد إثبات الحجّية لخبر الواحد على نحو القضية المهملة، بغضّ النظر عن دائرة هذه الحجّية وشروطها. قال: «المشهور بين علمائنا هو المصير إلى حجّية خبر الواحد»[4]، وقد استدلّوا على ذلك بالكتاب الكريم، والسنّة الشريفة، والإجماع، والعقل. إلّا أنّ الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) يكتفي ـ هنا ـ بثلاثة منها، ويوكل الاستدلال بالإجماع إلى دراسات أخرى.

---

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٢٩٣.

(٢) نهاية الأفكار، تقرير أبحاث آية الله العظمى الشيخ آقا ضياء العراقي، قرّره المحقّق الشيخ محمّد تقي البروجردي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، ١٤٠٥هـ: ج٣ ص١٠٢.

(٣) مصباح الأصول، مصدر سابق: ج٢ ص١٤٨.

(٤) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل، السيد محمّد باقر الصدر، دار الكتاب اللبناني، لبنان ـ بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ: ص١٦٨

أوّلاً: الاستدلال بالكتاب الكريم

١. آية النبأ

استدلّ الأعلام بعدّة من الآيات المباركة لإثبات الحجّية لخبر الواحد، ومن تلك الآيات:

١. آية النبأ، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾[١].

قال العلّامة الطبرسي في مجمع البيان: «قوله ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ﴾ نزل في الوليد بن عقبة بن معيط، بعثه رسول الله (صلّى الله عليه وآله) في صدقات بني المصطلق، فخرجوا يتلقّونه فرحاً به، وكانت بينهم عداوة في الجاهلية، فظنّ أنّهم همّوا بقتله، فرجع إلى رسول الله (صلّى الله عليه وآله) وقال: إنّهم منعوا صدقاتهم، وكان الأمر بخلافه. فغضب النبيّ (صلّى الله عليه وآله) وهمَّ أن يغزوهم، فنزلت الآية»[٢].

ومعنى الآية: يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بخبرٍ ذي شأن، فتبيّنوا خبره بالبحث والفحص للوقوف على حقيقته؛ حذر أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصيروا نادمين على ما فعلتم بهم . وقد أمضى الله سبحانه في هذه الآية أصل العمل بالخبر وهو من الأصول العقلائية التي يبتني عليه أساس الحياة الاجتماعية الإنسانية، وأمر بالتبيّن في خبر الفاسق وهو في معنى النهي عن العمل بخبره، وحقيقته الكشف عن عدم اعتبار حجّيته. وهذا أيضاً كالإمضاء لما بنى عليه العقلاء من عدم حجّية الخبر الذي لا يوثق بمن يخبر به

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) تفسير مجمع البيان، الشيخ الطبرسي، تحقيق وتعليق: لجنة من العلماء والمحقّقين الأخصّائيين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م: ج٩ ص٢٢٠.

وعدم ترتيب الأثر على خبره[١].

ويمكن تقريب الاستدلال بهذه الآية على المدَّعى بوجهين[٢]:

الوجه الأوّل: على أساس الاعتقاد بمفهوم الشرط[٣]

وهذا الوجه عبَّر عنه صاحب الكفاية (رحمه الله) بأنه أظهر الوجوه، حيث قال: «ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه، أظهرها أنّه من جهة مفهوم الشرط»[٤]. وأظهريّته من سائر الوجوه إنّما هي لسلامته من الإشكالات الواردة على الوجوه الأخرى المذكورة في حاشية الرسائل.

وتوضيحه: أنّه لا شكّ في وجود الجملة الشرطية في آية النبأ، وهي: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾، وهذه الآية تتضمّن منطوقاً ومفهوماً؛ منطوقها: تعليق وجوب التبيّن على مجيء الفاسق بالنبأ، فالجزاء ـ الذي هو وجوب التبيّن ـ عُلّق على مجيء الفاسق بالنبأ.

أمّا مفهومها: فحيث إنّ للجملة الشرطية مفهوماً وهو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، فإذا كان الشرط في المنطوق عبارة عن مجيء الفاسق بالنبأ، فانتفاؤه يكون بأحد أمرين:

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن، العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية، قم: ج١٨ ص٣١١.

(٢) هناك وجه ثالث للاستدلال بالآية على حجّية خبر الواحد، أشير إليه في كلمات الشيخ الأعظم (رحمه الله)، حاصله: أنّ ظاهر الآية كون الفسق موجباً لعدم الاعتماد والاعتبار، أي أنّ التبيّن يناسب عدم الاعتبار، وهذه المناسبة تقتضي عرفاً عدم وجوب التبيّن في الخبر العادل المعتبر المعتمد.

(٣) الوجه الثاني: على أساس الاستدلال بمفهوم الوصف، وهذا ما سيأتي بيانه في المقاطع اللاحقة إن شاء الله.

(٤) كفاية الأصول، المحقق الخرساني، مصدر سابق: ٢٩٦

الأوّل: عدم النبأ ـ من الأساس ـ وحينئذٍ يصدق أنّه لم يأت الفاسق بالنبأ.

الثاني: مجيء العادل بالنبأ، وحينئذٍ كذلك يصدق عدم مجيء الفاسق بالنبأ؛ باعتبار أنّ السالبة المحصلة تصدق حتّى مع انتفاء موضوعها.

ولّما كان المفهوم مطلقاً يشمل كلتا الحالتين؛ السلب بانتفاء أصل النبأ، والسلب بانتفاء خصوص نبأ الفاسق، فإذا جاء العادل بالنبأ انتفى الشرط. وحيث إنّ الجملة الشرطية تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء، فحينئذٍ تدلّ الآية بمفهومها على عدم وجوب التبيّن عند عدم مجيء الفاسق، وأحد مصاديق عدم مجيء الفاسق هو مجيء العادل.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «إنّ كلّ جملة شرطية لها موضوع، وشرط، وجزاء، وهي تدلّ على ثبوت الجزاء على الموضوع عند وجود الشرط بمنطوقها، وتدلّ على انتفاء الجزاء عن الموضوع عند انتفاء الشرط بمفهومها.

فالموضوع فيها هو النبأ، والشرط هو مجيء الفاسق، والجزاء هو وجوب التبيّن، فتدلّ بمنطوقها على أنّ النبأ إذا جاء به الفاسق فيجب التبيّن، وتدلّ بالمفهوم، على أنّ النبأ إذا لم يجئ به الفاسق فلا يجب التبيّن عنه»[1].

إلى هنا ثبت أنّه عند مجيء العادل بالنبأ لا يجب التبيّن، ولكن كيف نثبت حجّية خبر العادل؟

وبعبارة أخرى: كيف دلّ عدم الأمر بالتبيّن عن نبأ العادل على حجّيته؟ وللجواب على هذا السؤال نحتاج إلى معرفة ما هو المراد من الأمر بالتبيّن.

الاحتمالات المتصوّرة في المراد من الأمر بالتبيّن

الاحتمالات المتصوّرة للمراد من الأمر بالتبيّن ـ الثابت في منطوق آية النبأ ـ عديدة، أوصلها الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في بحوثه الأصولية إلى ستّة

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠، ص١٠٨.

احتمالات[1].

الاحتمال الأوّل: أن يكون الأمر بالتبيّن وجوباً نفسياً وحكماً تكليفياً، وهذا يعني أنّه إذا جاء الفاسق بالنبأ يوجد عندنا أمر نفسيٌّ وهو وجوب التبيّن، ولا علاقة له بالعمل به أو عدم العمل، وإنّما بمجرّد أن يأتي الفاسق بالنبأ وجب عليك التبيّن، فإذا لم تتبيّن كنت آثماً. وهذا ما أفاده الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) بقوله: «هو أن يدعى بأنّ وجوب التبيّن وجوبٌ نفسيٌّ حقيقيّ، من قبيل وجوب ردّ السلام. ومقصودنا من الحقيقي: في قبال الطريقي، ومن النفسي: في قبال الغيري. وحينئذٍ، بناءً على ذلك سوف نحتاج إلى مقدّمة الأسوئية، وذلك لأنّ الآية بمفهومها تدلّ على أنّ خبر العادل لا يجب فيه التبيّن وجوباً نفسياً حقيقياً، وهذا غير الحجّية، فلابدّ في مقام استنتاج الحجّية من ضمّ مقدّمة الأسوئية»[2].

وهذا الاحتمال واضح البطلان؛ «إذ لا يحتمل كون وجوب التبيّن نفسياً حقيقياً، ولو أنّه كان ثابتاً فلا يتمّ الاستدلال ولو بضمّ مقدّمة الأسوئية.

أمّا سقوطه بنفسه، فلأنّ هذا الاحتمال خلاف ظهور التعليل؛ لأنّ وجوب التبيّن عُلّل بقوله تعالى: ﴿**أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**﴾، فعلّل بالتحفّظ على الواقع، وهذا دليل على أنّ مصلحة التبيّن طريقية لا نفسية حقيقية، فحمله على الوجوب الحقيقي غير تامّ. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّه خلاف نفس مادّة التبيّن، لأنّها ليست ملحوظةً بنحو المعنى الحرفي، وهي الطريقية، ولو حملناه على الوجوب النفسي الحقيقي لا نغلق باب

---

(١) لم يذكر المصنّف (قدّس سرّه) في متن الحلقة من هذه الاحتمالات الستّة إلّا اثنين، وهما الثاني والثالث. وأضاف الشارح (حفظه الله) الأوّل والرابع، أمّا الباقي فبالإمكان مراجعتها في تقريرات السيّد الشهيد (قدّس سرّه).

(٢) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠ ص١٠٩.

الاستدلال بالآية حتّى مع مقدّمة الأسوئية، لأنّنا نحتمل أنّ خبر العادل لا يجب التبيّن عنه وجوباً نفسياً حقيقياً، بل يهمل ولا يلزم أسوئيّته، فإنّ وجوب التبيّن النفسي الحقيقي كأنّه أُريد منه كشف فضائح الكاذب والتجسّس عليه، لا لقصد التوصّل إلى الواقع، فكأنّه أريد فضحه، وهذا غير مطلوب في العادل، فانتفاء هذا الوجوب في العادل لا يلزم منه الأسوئية».

الاحتمال الثاني: أن يكون الأمر بالتبيّن أمراً إرشادياً كما لو قال المولى: (اغسل ثوبك من بول ما لا يؤكل لحمه) فهذا الأمر ليس أمراً نفسياً، فلو لم أغسل ثوبي، لم أرتكب إثماً، بل هو أمرٌ إرشاديٌّ إلى أنّ صحة الصلاة مشروطة بغسل الثوب.

والمرشد إليه في هذا الاحتمال هو عدم الحجّية، بمعنى أنّ المولى تبارك وتعالى عندما قال: ﴿**إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا**﴾، كأنه يريد أن يقول: إنّ نبأ الفاسق ليس بحجّة. فتكون جملة: (فتبيّنوا) إرشاداً إلى عدم الحجّية. وحينئذٍ عدم وجوب التبيّن ـ كما في خبر العادل ـ يكون إرشاداً إلى الحجّية. وهو المطلوب.

إذن لو قلنا إنّ الأمر بالتبيّن إرشاد إلى عدم الحجّية، فنفي الأمر بالتبيّن هو إرشادٌ إلى الحجّية، وهذا هو الذي اختاره الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه)، حيث قال: «إنّ الظاهر من الدليل عرفاً: هو أن يكون الأمر بالتبيّن في الآية بنفسه إرشاداً لعدم الحجيّة شرعاً، وهذا لسان من ألسنة عدم الحجيّة عرفاً، فإنّه إذا أراد إنسان أن يقول للآخر: إنّ رواية فلان ليست حجّة، فأحد الألسنة في تفهيم ذلك، أن يقول له: تأمّل وتريّث وتبيّن وتدبّر ونحوها، وكلّ هذه الألسنة ألسنةٌ تُستعمل عرفاً لبيان عدم الحجيّة بصيغة الجملة الإنشائية.

فالعرف يفهم من المدلول التصديقي المطابقي لقوله (فتبيّنوا): لا تعتنوا بهذا الخبر، وهذا عبارة أخرى عن عدم حجّيته. وحينئذٍ، يكون مفاد الجزاء

هو، عدم الحجيّة مباشرة، فيدلّ المفهوم على ثبوت الحجيّـة لخـبر العـادل بـلا حاجة إلى ضمّ أيّ مقدّمة خارجية»[1].

الاحتمال الثالث: أن يكون الأمر بالتبيّن إرشاداً إلى أنّ جواز العمل بخـبر الفاسق مشروط بالتبيّن، وهذا ما يعبَّر عنه بالوجوب الشرطي.

فهنا نقول: إذا كان (فتبيّنوا) معناه يشترط في العمل بخبر الفاسق التبـيّن، فنفي التبيّن معناه: لا يشترط التبيّن في خبر العادل، وعدم اشتراط التبيّن بخبر العادل؛ إمّا لأنّ خبر العادل ليس بحجّة سواء تبيّنتَ أم لم تتبيّن، وهذا واضـح البطلان؛ لأنّه يجعل خبر العادل أسوأ من خبر الفاسق؛ باعتبار أنّ الثاني يجـوز العمل به بعد التبيّن من صدق الخبر، ولأنّه يوجب المنع عـن العمـل بالـدليل القطعي؛ لأنّ الخبر بعد تبيّن صدقه يكون قطعياً.

وإمّا لأنّ خبر العادل حجّة؛ ولأجل ذلك لا يشترط التبيّن، وهـو المتعـيّن بعد بطلان الأوّل. فإذا فسَّرنا الأمر بالتبيّن بأنه شرط في جواز العمـل، فخـبر العادل لا يوجد في حقّه هذا الشرط؛ لأنّه يجوز العمل به بلا تبيّن، وهذا معناه حجّية خبر العادل، فيثبت المطلوب.

وهذا هو الذي اختاره الشيخ الأنصاري (رحمه الله) في فرائـده، حيـث قـال: «إنّه سبحانه علّق وجوب التثبّت على مجيء الفاسق، فينتفي عند انتفائه ـ عمـلاً بمفهوم الشرط ـ وإذا لم يجب التثبّت عند مجـيء غـير الفاسـق، فإمّـا أن يجـب القبول وهو المطلوب، أو الردّ وهو باطل؛ لأنّه يقتضي كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق، وفساده بيّن»[2].

وتبعه على ذلك المـيرزا النـائيني (رحمه الله) حيـث قـال: «ولا إشـكال في أنّ

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠ ص١١٢.

(٢) فرائد الأصول، مصدر سابق: ج١ ص٢٥٤.

وجوب التبيّن يكون شرطياً لا نفسيّاً، كما يظهر ذلك من التعليل في ذيل الآية، فإنّ إصابة القوم بالجهالة إنّما تكون عند العمل بخبر الفاسق لا مطلقاً، فلا يحتمل الوجوب النفسي في التبيّن، وذلك واضح»[١].

وقد أوضح الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) تقريب الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) بما نصّه: «وهو الوجه الذي اختاره الشيخ الأنصاري، وهو أنّ وجوب التبيّن هنا شرطيّ، والمشروط هو جواز العمل بالخبر، كوجوب الوضوء، فإنّه وجوب شرطيّ.

فهذا مرجعه هنا، إلى أنّه: إذا أردت العمل بخبر الفاسق فلابدّ من التبيّن، وحينئذٍ فبالمفهوم نثبت أنّ الوجوب الشرطي غير موجود بالنسبة للعادل.

وهذا لا يخلو من أحد احتمالين، فإمّا أنّه يجوز العمل به حتّى قبل التبيّن، وهذا معنى الحجيّة.

وإمّا أنّ الوجوب الشرطي بالنسبة للعادل غير موجود؛ لأنّه لا يجوز العمل به مطلقاً حتّى بعد التبيّن، وهذا غير معقول، لا لأجل الأسوئية فقط، بل لأجلها ولأجل أنّه يستحيل أن لا يجوز العمل به بعد التبيّن؛ لأنّه بعد التبيّن يتبيّن الحال، وعند العلم بمطابقته للواقع لا بدّ من العمل به، فهنا أيضاً نحتاج إلى مقدّمة خارجية لإبطال الشقّ الثاني، لكن لا نحتاج إلى مقدّمة الأسوئية بعينها فقط، بل نبطل عدم جواز العمل مطلقاً بأمرين؛ أحدهما: الأسوئية. والآخر: هو بأنّه غير معقول في نفسه؛ لأنّ معناه، عدم جواز العمل

---

(١) فوائد الأصول، من إفادات قدوة الفقهاء والمجتهدين وخاتم الأصوليّين الميرزا محمّد حسين الغروي النائيني (قدّس سرّه)، تأليف الأصولي المدقّق والفقيه المحقّق العلّامة الربّاني الشيخ محمّد علي الكاظمي الخراساني (طاب ثراه)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤٠٤ هـ: ج٣ ص١٦٥.

بالعلم، وحينئذٍ يصحّ أن يقال: بأنّه لا نحتاج إلى مقدّمة الأسوئية فقط، بل يصحّ القول: بأنّه نحتاج إلى مقدّمة خارجية»[1].

الاحتمال الرابع: أن يكون وجوب التبيّن وجوباً غيرياً مقدّمياً للعمل بخبر الفاسق، وهذا الوجه ذكره المحقّق العراقي في نهاية الأفكار، حيث قال: «وبالجملة نقول إنّه بعد إبطال الوجوب النفسي للتبيّن لا ينحصر الأمر في الوجوب الشرطي، بل كما يحتمل كونه وجوباً شرطياً، كذلك يحتمل كونه وجوباً غيريّاً مقدّمياً للعمل بخبر الفاسق الموثّق، ومع دوران الأمر بينهما يتعيّن الثاني، فإنّه على الأوّل لابدّ من رفع اليد عن ظهور الأمر في المولوية وحمله على الإرشاد إلى شرطية التبيّن التي هي الوضع، بخلاف الثاني فإنّه عليه يبقى ظهور الأمر في المولوية بحاله»[2].

وهذا معناه: أنّه يفترض وجود وجوبين: وجوب العمل بخبر الفاسق، وهذا الوجوب نفسي. ويترشّح منه وجوب غيريّ، وهو وجوب التبيّن، بمعنى تحصيل الظنّ بالمطلب للعمل بخبر الفاسق.

والآية الكريمة تتعرّض للوجوب الثاني لا الأوّل. وحينئذٍ: غاية ما تدلّ عليه الآية انتفاء هذا الوجوب الغيريّ في خبر العادل، وأمّا الوجوب النفسيّ بالعمل به فيحتمل ثبوته ويحتمل عدم ثبوته، إلّا انَّ التقدير الثاني يلزم منه أسوئية خبر العادل عن الفاسق، فينفى. وبهذا أثبت الحاجة إلى مقدّمة الأسوئية.

وقد علّق الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) على هذا الاحتمال فقال: «وهذا الكلام غير مفهوم، وذلك لأنّ الوجدان قاضٍ بأنّ العمل بخبر الفاسق لا يتوقّف

---

(١) بحوث في علم الأصول، تقريرات عبد الساتر، مصدر سابق: ج١٠ ص١١٠.

(٢) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج٣ ص١٠٨.

على التبيّن، فكيف يفرض أنّ العمل بخبر الفاسق يكون واجباً ويترشّح منه وجوب غيريّ على التبيّن، فإنّه بإمكان كلّ إنسان العمل بعمل الفاسق بلا تبيّن، فإنّ العمل التكويني لا يتوقّف على ذلك»[1].

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**على نحو القضيّة المهملة**»، أي: أصل الدليل على حجّية خبر الواحد.

• قوله (قدّس سرّه): «**والمشهور بين العلماء**»، يُفهم من العبارة أنّ المسألة خلافية، لا إجماع عليها.

• قوله (قدّس سرّه): «**فيها**»، أي: في الآية المباركة.

• قوله (قدّس سرّه): «**جملة شرطية تربط الأمر بالتبيّن عن النبأ بمجيء الفاسق به**»، أي: تربط الأمر بالتبيّن بمجيء الفاسق بالنبأ، فينتفي الأمر بالتبيّن بانتفاء مجيء الفاسق بالنبأ.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهو ما يسمّى بالوجوب الشرطي**»، من قبيل ما ذكرناه: (اغسل ثوبك)، فهو واجب شرطيّ فيما يشترط فيه الطهارة، بمعنى أنّ الثوب لابدّ أن يكون طاهراً حال الصلاة، فطهارة الثوب شرط في صحّة الصلاة.

• قوله (قدّس سرّه): «**فعلى الأوّل...**»، أي: على الوجه الأوّل الذي بيّناه يكون نفي الأمر بالتبيّن بعينه معناه الحجّية، لا أنّه نستفيد منه من باب الوجوب الشرطيّ.

• قوله (قدّس سرّه): «**يعني نفيه**»، أي: نفي الأمر بالتبيّن.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذا بذاته**» يعني: أنّ خبر العادل ليس مشروطاً بالتبيّن هذا فيه احتمالان؛ الأوّل: ليس مشروطاً بالتبيّن لأنّه يجوز العمل به بلا تبيّن.

---

(١) بحوث في علم الأصول، تقريرات عبد الساتر، مصدر سابق: ج١٠، ص١١٤.

الثاني: ليس مشروطاً بالتبيّن لأنّه حتّى لو تبيّنت لا يجوز العمل به من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذا**» يعني: أنّ خبر العادل ليس مشروطاً بالتبيّن.

• قوله (قدّس سرّه): «**يلائم جواز العمل به بدون تبيّن وهو معنى الحجّية**»، إذن هنا مع عدم الأمر بالتبيّن لا يثبت الحجّية مباشرة، وإنّما في أحد الشقّين يثبت الحجّية، وفي الشقّ الآخر نحتاج إلى مقدّمة الأسوئية.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولأنّه**»، أي: الوجه الثاني.

• قوله (قدّس سرّه): «**يوجب المنع عن الدليل القطعي**»، وقد ثبت استحالته في بحث حجّية القطع؛ لأنّه يوجب المنع عن الدليل القطعي. ونظراً أنّ الخبر العادل بعد تبيّن صدقه يكون قطعياً، فيتعيّن الأوّل وهو المطلوب، وهو أنّه لا يجب التبيّن عنه؛ لأنّه يجوز العمل به بلا تبيّن، وهو معنى الحجّية.

(١٢٠)

الاعتراضات على
دلالة الآية على حجية خبر الواحد

- الشرط مسوق لتحقيق الموضوع
- ظهور التعليل في العموم يبطل ظهور الآية في المفهوم

الأجوبة على الاعتراض الثاني

- ✓ تخصيص عموم التعليل بالمفهوم
- ✓ حكومة المفهوم على عموم التعليل
- ✓ الجهالة بمعنى السفاهة

ويوجدُ اعتراضانِ مهمّانِ علَى الاستدلالِ بمفهومِ الشرطِ في المقام:

أحدُهما: أنّ الشرطَ في الجملةِ مسوقٌ لتحقّقِ الموضوع، وفي مثلِ ذلكَ لا يثبتُ للجملة الشرطيةِ مفهومٌ.

والتحقيقُ: أنّ الموضوعَ والشرطَ في الجملةِ الشرطيةِ المذكورةِ يمكنُ تصويرُهما بأنحاء:

منها: أن يكونَ الموضوعُ طبيعيَّ النبأ، والشرطُ مجيءَ الفاسق به.

ومنها: أن يكونَ الموضوعُ نبأَ الفاسق، والشرطُ مجيئَهُ به، فكأنّه قال: نبأُ الفاسق إذا جاءكم به فتبيَّنوا.

ومنها: أن يكونَ الموضوعُ: الجائي بالخبر، والشرطُ: فسقُه. فكأنّه قال: الجائي بالخبر إذا كان فاسقاً فتبيّنوا.

ولا شكّ في ثبوت المفهومِ في النحو الأخير؛ لعدم كون الشرط حينئذٍ محقّقاً للموضوع، كما لا شكّ في عدم المفهومِ في النحوِ الثاني؛ لأنّ الشرطَ حينئذٍ هو الأسلوبُ الوحيدُ لتحقيق الموضوع.

وأمّا في النحو الأوّلِ، فالظاهرُ ثبوتُ المفهوم وإن كان الشرطُ محقِّقاً للموضوع؛ لعدم كونهِ هو الأسلوبَ الوحيدَ لتحقيقِه، وفي مثلِ ذلك يثبتُ المفهومُ، كما تقدّم توضيحُه في مبحث مفهومِ الشرط.

والظاهرُ مِن الآية الكريمة هو النحوُ الأوّلُ، فالمفهومُ إذن ثابت.

والاعتراضُ الآخرُ يتلخّصُ في محاولةٍ لإبطال المفهومِ عن طريقِ عمومِ التعليلِ بالجهالةِ الذي يقتضي إسراءَ الحكمِ المعلَّلِ إلى سائرِ مواردِ عدمِ العلم.

ويجابُ على هذا الاعتراضِ بوجوهٍ:

أحدُها: أنّ المفهومَ مخصِّصٌ لعموم التعليل؛ لأنّه يُثبِتُ الحجّيةَ لخبر العادلِ غيرِ العلميّ، والتعليلُ يقتضي عدمَ حجّيةِ كلِّ ما لا يكونُ علميّاً، فالمفهومُ أخصُّ منه.

ويردُ عليه: أنّ هذا إنّما يتمُّ إذَا انعقدَ للكلامِ ظهورٌ في المفهوم ثمّ عارضَ عموماً مِن العمومات، فإنّه يخصِّصُه. وأمّا في المقامِ فلا ينعقدُ للكلام ظهورٌ في المفهوم؛ لأنّه متّصلٌ بالتعليل، وهو صالحٌ للقرينيةِ على عدمِ انحصارِ الجزاءِ بالشرط ، ومعه لا ينعقدُ الظهورُ في المفهوم لكي يكونَ مخصّصاً.

ثانيها: أنّ المفهومَ حاكمٌ على عموم التعليل على ما ذكرَه المحقّقُ النائينيُّ رحمه الله؛ وذلك لأنّ مفادَهُ حجّيةُ خبر العادل، وحجّيتُه معناها ـ على مسلك جعلِ الطريقية ـ اعتبارهُ عِلماً، والتعليلُ موضوعُه الجهلُ وعدمُ العلم. فباعتبارِ خبرِ العادِل علماً، يخرجُ عن موضوعِ التعليل، وهو معنى كونِ المفهومِ حاكماً.

ويردُ عليه: أنّه إذا كان مفادُ المفهوم اعتبارَ خبرِ العادلِ علماً. فمفادُ المنطوقِ نفيُ هذا الاعتبارِ عن خبرِ الفاسق. وعليه، فالتعليلُ يكونُ ناظراً إلى توسعةِ دائرةِ هذا النفي، وتعميمِه على كلِّ ما لا يكونُ علميّاً، فكأنَّ التعليلَ يقول: إنّ كلَّ ما لا يكونُ علماً وجداناً لا أعتبرُه علماً. وبهذا يكونُ مفادُ التعليل، ومفادُ المفهومِ في رتبةٍ واحدة، أحدُهما يُثبِتُ اعتبارَ خبرِ العادلِ علماً، والآخَرُ ينفي هذا الاعتبار، ولا موجبَ لحكومةِ أحدِهما على الآخر.

ثالثها: ما ذكره المحقّقُ الخراسانيُّ رحمه الله، من أنّ الجهالةَ المذكورةَ في التعليل ليست بمعنى عدمِ العلم، بل بمعنى السفاهةِ والتصرّفِ غيرِ المتّزنِ، فلا يشملُ خبرَ العادلِ الثقةِ؛ لأنّه ليس سفاهةً ولا تصرّفاً غيرَ متّزن.

الشرح

يشير المصنّف (قدّس سرّه) في هذا المقطع إلى الاعتراضات التي وُجّهت لدلالة آية النبأ على حجّية خبر الواحد على أساس مفهوم الشرط، وحاصل هذه الاعتراضات ترجع إلى فقدان المقتضي ووجود المانع، بمعنى أنّ المقتضي غير تامّ، وعلى فرض تماميّته، فإنّ المانع غير مفقود، وعليه لا يمكن الاستدلال بآية النبأ على حجّية خبر الواحد على أساس مفهوم الشرط.

الاعتراضات على دلالة الآية على حجية خبر الواحد

اعتُرض على دلالة آية النبأ على حجّية خبر الواحد على أساس مفهوم الشرط بعدّة اعتراضات، ولكنّ أكثرها قابلة للدفع، وهذا ما أشار إليه الشيخ الأنصاري (رحمه الله) بقوله: «فقد أورد على الآية إيرادات كثيرة ربما تبلغ إلى نيّف وعشرين، إلّا أنّ كثيراً منها قابلة للدفع»[1]. والمهمّ من هذه الاعتراضات بنظر الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) اثنان.

الاعتراض الأوّل: أنّ الشرط في آية النبأ مسوق لتحقيق الموضوع

وهذا الاعتراض يرجع إلى عدم وجود المقتضي ـ في آية النبأ ـ لإثبات حجّية خبر العادل. بيان ذلك: إنّ الآية مسوقة لتحقيق الموضوع، وقد تقدّم في الأبحاث السابقة أنّ الجملة المسوقة لتحقيق الموضوع ليس لها مفهوم، وحينئذٍ لا يمكن الاستدلال بها لإثبات المدَّعى ـ وهو حجّية خبر الواحد ـ على أساس مفهم الشرط. فهذا الاعتراض مرجعه في الحقيقة إلى إنكار أصل اقتضاء آية النبأ في المفهوم لا أنّه يرجع إلى وجود المانع بعد الالتزام بوجود

---

(١) فرائد الأصول، مصدر سابق: ج١ ص٢٥٦.

المقتضي للمفهوم.

وأمّا بيان كون الشرط في آية النبأ محقّقاً للموضوع فلأنّ موضوع الأمر بالتبيّن ـ بناءً على التقريب المتقدّم ـ هو نبأ الفاسق، والشرط هو مجيء الفاسق به، ومن الواضح أنّ نبأ الفاسق لا يحقّقه إلّا مجيء الفاسق به، وهذا يعني عدم تحقّقه عند عدم مجيئه بالنبأ.

وبعبارة أخرى: إنّ الفاسق إذا لم يأت بالنبأ، لا يبقى نبأٌ لكي ينتفي عنه وجوب التبيّن عند مجيء العادل به، وهذا من قبيل: «إذا رُزقت ولداً فاختنه». فإنّ عدم تحقّق الشرط فيه يساوق عدم تحقّق الموضوع، وانتفاء الحكم (الختان) بانتفاء موضوعه (الولد) أمر مسلّم، وهو ليس بمفهوم؛ لأنّ المفهوم هو انتفاء طبيعيّ الحكم عن الموضوع عند انتفاء شرطه، وهو يستدعي كون الموضوع محفوظاً في حالتي وجود الشرط وعدمه.

وإذا لم يكن للشرطية في الآية مفهوم، فيسقط الاستدلال بها على حجّية خبر الواحد؛ لأنّه يقوم على افتراض وجود مفهوم الشرط في الآية.

قال الشيخ الأنصاري (رحمه الله): «إنّ مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبأ، وعدم التبيّن هنا لأجل عدم ما يتبيّن. فالجملة الشرطية هنا مسوقة لبيان تحقّق الموضوع ، كما في قول القائل: (إن رزقت ولداً فاختنه)، و(إن ركب زيد فخذ ركابه)، و(إن قدم من السفر فاستقبله)، و(إن تزوّجتَ فلا تضيِّع حقَّ زوجتك)، و(إذا قرأت الدرس فاحفظه)، قال الله سبحانه: ﴿**وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا**...﴾، و﴿**وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا**...﴾، إلى غير ذلك مما لا يُحصى.

وممّا ذكرنا ظهر فساد ما يقال تارة: إنّ عدم مجيء الفاسق يشمل ما لو جاء العادل بنبأ، فلا يجب تبيّنه، فيثبت المطلوب.

وأخرى: إنّ جعل مدلول الآية هو عدم وجوب التبيّن في خبر الفاسق

لأجل عدمه، يوجب حمل السالبة على المنتفية بانتفاء الموضـوع، وهـو خـلاف الظاهر.

وجه الفساد: أنّ الحكم إذا ثبت لخبر الفاسق بشرط مجيء الفاسق به، كان المفهوم ـ بحسب الدلالة العرفية أو العقلية ـ انتفاء الحكم المذكور في المنطـوق عن الموضوع المذكور فيه عند انتفاء الشرط المذكور فيه. ففرض مجيء العـادل بنبأ عند عدم الشرط ـ وهو مجيء الفاسق بالنبأ ـ لا يوجب انتفـاء التبـيّن عـن خبر العادل الذي جاء به؛ لأنّه لم يكن مثبتاً في المنطوق حتّى ينتفي في المفهـوم. فالمفهوم في الآية وأمثالها ليس قابلاً لغير السالبة بانتفاء الموضوع، ولـيس هنـا قضية لفظية سالبة دار الأمر بين كون سلبها لـسلب المحمـول عـن الموضـوع الموجود أو لانتفاء الموضوع»[١].

فتحصّل: أنّ الشيخ الأنصاري (رحمه الله) يـذهب إلى أنّ الجملـة الـشرطية في آية النبأ مسوقةٌ لتحقّق الموضوع، وبالتالي لا مفهوم لها، فلا يمكن الاسـتدلال بها على حجّية خبر العادل.

تحقيق الحال في الاعتراض الأوّل

أفاد المحقّق العراقـي (رحمه الله) أنّ الموضـوع والـشرط في الجملـة الـشرطية المذكورة يمكن تصويرهما بأنحاء ثلاثة، وهذا ما أفاده بقوله: «إن المحـتملات المتصوّرة في الشرط في الآية الشريفة ثلاثة:

منها: كون الشرط فيها نفس المجيء خاصّة، مجرّداً عن متعلّقاتـه. وعليـه يتمّ ما أفاده الشيخ (قدّس سرّه) من انحصار المفهوم فيها بالسالبة بانتفاء الموضوع؛ فإنّ لازم الاقتصار في التجريد على خصوص المجيء هو حفظ إضافة الفسق في ناحية الموضوع، بجعله عبارة عن النبأ المـضاف إلى الفاسـق، ولازمـه هـو

---

(١) فرائد الأصول، مصدر سابق: ج١ ص٢٥٧ ـ ٢٥٨.

كون الانتفاء عند الانتفاء من باب السلب بانتفاء الموضوع؛ لضرورة انتفاء الموضوع وهو النبأ الخاصّ بانتفاء الشرط المزبور.

ومنها: كون الشرط هو المجيء مع متعلّقاته، ولازمه بعد تجريد الموضوع عن إضافته إلى المجيء الخاصّ هو كون الموضوع نفس النبأ مجرّداً عن إضافته إلى الفاسق أيضاً لا النبأ الخاصّ كما في الفرض السابق، وعليه يكون للآية مفهومان: أحدهما: السالبة بانتفاء الموضوع. وثانيهما: السالبة بانتفاء المحمول؛ لأنّ عدم مجيء الفاسق بالنبأ يعمّ مجيء العادل به، فلا يلزم من عدم مجيئه به انتفاء ما يتبيّن عنه بقولٍ مطلقٍ حتّى ينحصر المفهوم في القضية بالسالبة بانتفاء الموضوع.

ومنها: كون الشرط عبارة عن الربط الحاصل بين المجيء والفاسق الذي هو مفاد كان الناقصة، ولازمه بمقتضى ما ذكرنا هو الاقتصار في التجريد على خصوص ما هو المجعول شرطاً، أعني النسبة الحاصلة بين المجيء والفاسق، وبعد حفظ قيد المجيء في ناحية الموضوع بجعله عبارة عن النبأ المجيء به، وإناطة سنخ الحكم بكون الجائي به هو الفاسق، ينحصر المفهوم فيه بالسالبة بانتفاء المحمول؛ إذ بعد كون الموضوع هو النبأ المتحقّق، يكون عدم مجيء الفاسق به ملازماً لكون الجائي به عادلاً، كما هو ظاهر»[1].

وتوضيح ذلك بأن نقول: يوجد في الجملة الشرطية ثلاثة أركان؛ الموضوع[2]، والشرط، والجزاء. من هنا نسأل ما هو الموضوع في آية النبأ، وما

---

(١) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج٣ ص١١١.

(٢) قال السيّد الشهيد (قدّس سرّه): «وليس المراد بالموضوع في المقام ما كان موضوعاً بحسب عالم الجعل والتشريع، أي تمام ما أخذ مفروض الوجود في عالم جعله وتشريعه، إذ من المعلوم أنّ الشرط داخل في الموضوع بهذا المعنى، بل المقصود من الموضوع في المقام الركن الأساسي الّذي أضيف إليه الشرط أوّلاً، وأضيف إليه

هو الشرط؟ وما هو الجزاء؟

أمّا الجزاء فواضح وبَيِّن، ولا مشكلة فيه، وهو الأمر بالتبيّن، وأمّا الركنان الآخران ـ أعني الشرط والموضوع في الجملة الشرطية المذكورة ـ فيمكن تصويرهما بثلاثة أنحاء:

النحو الأوّل: أن يكون الموضوع طبيعيَّ النبأ الأعمّ من نبأ الفاسق والعادل، والشرط مجيء الفاسق به. فيكون مفاد الآية الكريمة على هذا النحو هو: (النبأ إذا جاء الفاسق به فتبيّنوا).

النحو الثاني: أن يكون الموضوع نبأ الفاسق، والشرط هو مجيء الفاسق به. وعلى هذا النحو يكون مفاد الآية: (نبأ الفاسق إذا جيء به أو جاءكم الفاسق به فتبيّنوا). وهذا النحو هو الذي اختاره الشيخ الأعظم وبنى عليه الاعتراض المتقدّم.

النحو الثالث: أن يكون الموضوع: الجائي بالنبأ، والشرط: فسقه، فيكون مفاد الآية الكريمة على هذا النحو: (الجائي بالخبر إذا كان فاسقاً فتبيّنوا).

وحينئذ لابدّ من البحث حول ثبوت المفهوم وعدمه في كلّ من هذه الأنحاء الثلاثة، فنقول: لا شكّ في ثبوت المفهوم في النحو الثالث؛ لأنّ الشرط وفقاً إلى هذا النحو، ليس مسوقاً لتحقيق الموضوع؛ لأنّه يثبت بدونه أيضاً. فإذا انتفى مجيء الفاسق بالنبأ، لا ينتفي النبأ، بل يثبت مع العادل أيضاً؛ لأنّ الجائي بالنبأ قد يكون فاسقاً، وقد يكون عادلاً، وعليه يمكن تصوّر بقاء الموضوع حتّى مع انتفاء الشرط، الذي هو الفسق.

الحكم في طول إضافة الشرط». مباحث الأصول، تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، السيّد كاظم الحسيني الحائري، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، القسم٢: ج٢ ص٤٠٩.

وهذا هو الذي اختاره صاحب الكفاية (رحمه الله)، حيث قال: «ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه: أظهرها أنّه من جهة مفهوم الشرط، وأنّ تعليق الحكم بإيجاب التبيّن عن النبأ الذي جيء به على كون الجائي به الفاسق، يقتضي انتفاءه عند انتفائه.

ولا يخفى أنّه على هذا التقرير لا يرد: أنّ الشرط في القضية لبيان تحقّق الموضوع فلا مفهوم له، أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع ، فافهم»[1].

كما لا شكّ في عدم المفهوم في النحو الثاني؛ لأنّ الشرط والموضوع في هذا النحو متّحدان، فيكون الشرط مسوقاً لتحقيق الموضوع، وهو أيضاً الأسلوب الوحيد لتحقيقه؛ لأنّه يستحيل أن يتحقّق نبأ الفاسق من دون أن يأتي به الفاسق. فإذا انتفى مجيء الفاسق فينتفي النبأ، وبالتالي ينتفي الحكم والجزاء من باب السالبة بانتفاء الموضوع، ولا يكون للجملة مفهوم؛ لأنّها بقوّة قولنا: (يجب تبيّن نبأ الفاسق عند مجيئه به)، وأمّا إذا جاء غيره به كالعادل فهذا مسكوت عنه سلباً وإيجاباً، ويحتاج إلى دليل خاصٍّ خارجٍ عن مفاد الجملة.

وهذا هو الذي اختاره الشيخ الأنصاري (رحمه الله).

وأمّا في النحو الأوّل فالظاهر ثبوت المفهوم؛ لأنّ مجيء الفاسق ليس هو الأسلوب الوحيد لتحقيق النبأ؛ فإنّ النبأ كما يتحقّق مع مجيء الفاسق به، كذلك يتحقّق مع مجيء العادل به أيضاً، وقد تقدّم في المباحث السابقة أنّ الشرط المحقّق للموضوع تارةً يكون الأسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع، فلا يكون ـ حينئذٍ ـ للجملة مفهوم، وأخرى لا يكون هو الأسلوب الوحيد لتحقيقه، بأن كان هناك شرطٌ آخر لذلك، فثبت للجملة مفهوم، وفي ما نحن فيه ليس الشرط هو الأسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع، فيثبت للجملة

---

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٢٩٦.

مفهوم؛ لأنّه إذا انتفى مجيء الفاسق بالنبأ، فيثبت مجيء العادل بـه، وحينئـذ لا يجب التبيّن عنه، وهو معنى حجّيته.

وقد عبَّر الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في بحوثه الأصولية عن هذا النحو بأنّه: وسطٌ بين النحوين الآخرين، وهو: أن يكون الشرط نحو وجـود للموضـوع المقوّم للحكم، لكن لا نحو من وجوده المنحـصر، بـل الموضـوع لـه نحـوان: فتارة يوجد بهذا النحو، وأخرى يوجد بنحو آخر.

فمثلاً: حينما يقال: إذا جاء الفاسق بالنبأ فيجب التبيّن عنه، فهنا: وجوب التبيّن عن النبأ، موضوعه النبأ، والشرط هو مجيء الفاسق به، ومجيء الفاسـق به هو عبارة عن إيجاد النبأ، إذن فهذا نحوٌ به يتحقّق الموضوع، لكن ليس هـذا هو النحو الوحيد لتحقّق الموضوع؛ لأنّ النبأ تارة يجيء بـه الفاسـق، وأخـرى يجيء به العادل.

قـال (قـدّس سرّه) في دورتـه الأولى: «وهـذا خـير مـا أُفيـد في المقـام في حـلّ الخصومة بين الشيخ الأعظم و صاحب الكفايـة (قـدّس سرّهما) حيـث إنّ الـشيخ الأعظم أنكر مفهوم الشرط في المقام؛ باعتبار أنّ القضية هنا مسوقة لبيان تحقّق الموضوع، و كأنّه كان نظره إلى الشقّ الثاني، و صـاحب الكفايـة صـار بـصدد حلّ المطلب و تصحيح المفهوم بناءً على ثبوت مفهوم الشرط، وكان نظـره إلى الشقّ الثالث، و المحقّق العراقي (قدّس سرّه) أوضح بهـذا التحقيـق أنّ أمـر الآيـة ليس منحصراً في الشقّ الثاني المتمحّض في السالبة بانتفاء الموضـوع، أو الـشقّ الثالث المتمحّض في السالبة بانتفاء المحمول، بل نلتزم بالشقّ الأوّل، و يكـون السلب المنتزع من هذا التعليق سلباً مزدوجاً ينحلّ إلى السلب بانتفاء الموضوع والسلب بانتفاء المحمول. فبلحاظ الأوّل يخرج عن بـاب المفـاهيم، وبلحـاظ الثاني يدخل في باب المفاهيم. فيتمّ عندئذ الاستدلال بالآية الكريمة»[1].

---

(١) مباحث الأصول (الحائري)، مصدر سابق، القسم٢: ج٢ ص٤١١.

والذي يظهر من الآية الكريمة هو الاحتمال الأوّل؛ لأنّ الوارد فيها هو كون الشرط مجيء الفاسق؛ لقوله: (إن جاءكم فاسق)، والموضوع هو النبأ؛ لقوله: بنبأ. وهذا هو الذي اختاره المحقّق العراقي (رحمه الله). وبه رفع النزاع بين العلمين (الأنصاري والآخوند)؛ لأنّ هذا النحو ينسجم مع مبنى صاحب الكفاية وينسجم مع مقرّري الشيخ الأعظم. ومن ثمّ إذا كان في الجملة الشرطية طبيعيَّ النبأ هو الموضوع والشرط مجيء الفاسق به، يمكن أن يكون لها مفهوم.

وهذا التحقيق وإن كان هو خير ما أفيد في المقام، إلّا أنّه لا يرجع إلى محصّل بحسب الصناعة؛ إذ هو خلط بين موضوع القضيّة الشرطيّة، وموضوع الحكم وهو الجزاء[1]. والصحيح في المقام عدم ثبوت المفهوم للآية الشريفة[2].

الاعتراض الثاني: ظهور التعليل في العموم يبطل ظهور الآية في المفهوم

هذا ثاني الإشكالين اللذين جعلهما الشيخ الأعظم (رحمه الله) ممّا لا يمكن دفعه، حيث قال: «إنّ مقتضى عموم التعليل وجوب التبيّن في كلّ خبر لا يؤمَن الوقوع في الندم من العمل به وإن كان المخبر عادلاً، فيعارض المفهوم، والترجيح مع ظهور التعليل»[3].

توضيح ذلك: من المعلوم أنّ المقتضي لكي يؤثّر أثره لابدّ أن يكون المانع مرتفعاً، فإذا كانت الورقة مرطوبة فلا يمكن للنار حينئذٍ أن تحرقها. من هنا نسأل: على فرض تمامية المقتضي وثبوت المفهوم ـ كما هو الظاهر من الآية ـ

---

(١) انظر: مباحث الأصول، مصدر السابق، القسم٢: ج٢ ص٤١١ـ٤١٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ج٢ ص٤١٧ـ٤٢٢.

(٣) فرائد الأصول، مصدر سابق: ج١ ص٢٥٨ـ٢٥٩.

هل يوجد مانع؟ فمثلاً لو قال المولى: (إذا كانت الفاكهة رمّاناً فلا تأكلها)، فهذه الجملة لها مفهوم، وهو: إذا كانت الفاكهة تفّاحاً يجوز أكلها. لكن لو افترضنا أنّ الجملة الشرطية كان فيها تعليل، كما لو قال المولى:(إذا كانت الفاكهة رمّاناً فلا تأكله؛ لأنّه حامض)، فهذا التعليل يوسّع من دائرة المنطوق ويجعله شاملاً للتفّاح الحامض. فقبل التعليل كان المنطوق غير شامل للتفّاح، أمّا بعد التعليل فقد يُوسّع المنطوق كما قد يُضيّق.

وفي آية البحث: ﴿**إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...**﴾، يوجد منطوق، وله مفهوم، ولكن المنطوق فيها معلّل بـ﴿**أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ...**﴾، بمعنى أنّنا لو سألنا: لماذا يجب التبيّن عن نبأ الفاسق؟ لكان الجواب: لاحتمال أنّك إذا عملت بخبر الفاسق فسوف تقع في مخالفة الواقع بجهالة. وحيث إنّ العمل بخبر العادل فيه احتمال الوقوع في مخالفة الواقع، أي: أنّ المفهوم مشمول للتعليل، لذا لا يمكن أن يكون المفهوم حجّة؛ لأنّه فيه نفس الملاك الموجود في التعليل[1].

وبعبارة مختصرة: إنّ ظهور التعليل في العموم لخبر العادل يعارض ظهور الآية في المفهوم، فيبطل المفهوم لأجل التعليل.

---

(١) لفت نظر: هذا المانع هو مانع عن تمامية الظهور، وليس مانعاً عن الحجية، وسيأتي ـ إن شاء الله ـ في بحث حجّية الظهور، التمييز بين الظهور والحجّية، وسوف يتّضح هناك أنّه لكي ينعقد الظهور يحتاج إلى تمامية الكلام، أمّا الحجية فإنّها تحتاج إلى أن ذلك الكلام الذي انعقد ظهوره هل هو حجّة؟

بعبارة أخرى: إنّ الحجّية تفترق عن الظهور، فالظهور هو الموضوع، والحجّية هي المحمول. والمانع الذي يذكر في المقام مانع عن انعقاد الظهور وليس مانعاً عن انعقاد الحجّية. أي أنّه مانع عن انعقاد الموضوع، لا أنّه مانع عن تمامية المحمول. (منه دام ظلّه).

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «إنّ عموم التعليل في الآية يسقطها عن المفهوم، فإنّ قوله تعالى: ﴿...أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾، فيه بيان لنكتة وجوب التبيّن، وهذه النكتة موجودة في كلّ خبر غير علميّ، بما في ذلك خبر العادل إذا لم يكن علميّاً، وهذا معناه: أنّ التبيّن يجب حتّى في خبر العادل، ومعه لا يكون لهذه الآية مفهوم بسبب هذا التعليل المتّصل بالكلام»[1].

وهذا الاعتراض قديمٌ ذكره جملة من الأعلام؛ قال السيّد المرتضى: «فالتعليل في الآية أولى أن يعوَّل عليه من دليل الخطاب، وهو قوله تعالى: ﴿...أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ...﴾، وهذه العلّة قائمة في خبر العدل»[2].

وقال الشيخ الطوسي: «إنّ تعليل الآية يمنع من الاستدلال بها؛ لأنّ الله تعالى علّل خبر الفاسق فقال: ﴿...أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ...﴾، وذلك قائم في خبر العدل؛ لأنّ خبره إذا كان لا يوجب العلم، فالتجويز في خبره حاصلٌ مثل التجويز في خبر الفاسق»[3].

وقال المحقّق الحلّي: «هذا معارض بأنّ عدم الأمان من إصابة القوم بالجهالة علّة في وجوب التبيّن، وهو ثابت في العدل فيجب التبيّن عملاً بالعلّة»[4].

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠ ص١٣٣.

(٢) الذريعة (أصول فقه)، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالسيّد المرتضى، تقديم وتعليق: أبو القاسم گرجي، جامعة طهران، ١٩٦٧م: ج٢ ص٥٣٥ـ٥٣٦.

(٣) العدّة في أصول الفقه (ط.ج)، تأليف: شيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، تحقيق محمّد رضا الأنصاري القمّي، المطبعة: ستارة، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ: ج١، ص١١٣.

(٤) معارج الأصول، الشيخ نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن المحقّق الحلّي،

وقد قرّر السيّد الخوئي (رحمه الله) هذا الإشكال في المصباح بشكل مفصّل، فقال: «إنّ في الآية قرينة تدلّ على أنّه لا مفهوم للقضية الشرطية، وهي عموم التعليل في قوله تعالى: ﴿...أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ...﴾ فإنّ المراد منه أنّ العمل بخبر الفاسق معرّض للوقوع في المفسدة، والتعبير بإصابة القوم إنّما هو لخصوصية مورد نزول الآية، وإلّا فالعمل بخبر الفاسق لا يستلزم إصابة القوم دائماً؛ لأنّ الفاسق لا يخبر دائماً بما يرجع إلى القوم، بل ربما يخبر عن ملكية شيء أو زوجية شخص أو غيرهما، فلا محالة يكون المراد من التعليل أنّ العمل بخبر الفاسق معرّض للواقع في المفسدة ومظنّة للندامة، وهذه العلّة تقتضي التبيّن في خبر العادل أيضاً؛ لأنّ عدم تعمّده بالكذب لا يمنع عن احتمال غفلته وخطئه، فيكون العمل بخبره أيضاً معرّضاً للواقع في المفسدة، فيكون مفاد التعليل عدم جواز العمل بكلّ خبر لا يفيد العلم، بلا فرق بين أن يكون الآتي به فاسقاً أو عادلاً، فهذا العموم في التعليل قرينة على عدم المفهوم للقضية الشرطية في الآية، ولا أقلّ من احتمال كونه قرينة عليه، فيكون الكلام مقروناً بما يصلح للقرينية، فيكون مجملاً غير ظاهر في المفهوم»[1].

الأجوبة على الاعتراض الثاني

أجيب عن الاعتراض الثاني بعدّة وجوه، ذكر الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) منها ثلاثة، ويظهر من ردّه للوجهين الأوّل والثاني قبوله للوجه الثالث.

الوجه الأوّل: تخصيص عموم التعليل بالمفهوم

إنّ المفهوم أخصّ من التعليل؛ لأنّ التعليل يقول: كلّ ما ليس بعلمٍ ليس

مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ: ص١٤٦.

(١) مصباح الأصول، مصدر سابق: ج٢ ص١٦٢.

بحجّة، فيشمل خبر الفاسق وخبر العادل، والقياس، والاستحسان؛ لأنّ هذه كلّها ظنّية وليست علميّة، فهذا التعليل يكون مطلقاً والمفهوم مقيّداً، بمعنى أنّ التعليل الوارد في الآية أعمّ من المفهوم، فإذا تعارض مطلق ومقيّد، يقدّم المقيّد، فيكون المفهوم مقدّماً على التعليل.

بعبارة أخرى: ادُّعي أنّ المفهوم لو نسبناه إلى التعليل لوجدنا أنّ التعليل عامّ والمفهوم خاصّ، والخاصّ مقدّم على العامّ، فنقدّم المفهوم على عموم التعليل.

وهذا الجواب غير تامّ؛ لأنّ الخاصّ إنّما يقدّم على العامّ بعد انعقاد ظهورهما، فبعد أن ينعقد ظهور الخاصّ وظهور العامّ نقول: إنّ ظهور الخاصّ يقدّم على ظهور العامّ ويتمّ التخصيص؛ إذ الخاصّ يقدَّم على العامّ عند التعارض؛ لأنّه أقوى ظهوراً.

وفي المقام لابدّ من فرض انعقاد ظهور للمفهوم، وتعارضه مع ظهور التعليل في العموم، فيقدّم ظهور الأوّل على الثاني من باب التخصيص. ومن المعلوم أنّ هذا لا يتمّ إلّا إذا كان الخاصّ منفصلاً عن العامّ، بمعنى أنّ انعقاد الظهور في المفهوم مشروط بعدم وجود القرينة المتّصلة على خلافه، لأنّها تزعزع أصل الظهور، وتمنعه من الانعقاد. وفي المقام العامّ متّصل به وليس منفصلاً عنه. فإذا كان العامّ متّصلاً بالخاصّ لا يعطي مجالاً لظهور الخاصّ حتّى يخصّص العامّ.

بعبارة أخرى: إنّ الظهور في المفهوم يعتمد على انحصار الجزاء بالشرط، والحال أنّ التعليل الوارد في الآية قرينة على عدم ذلك؛ لأنّه يفترض أنّ كلّ خبر يحتمل معه إصابة القوم بجهالة فإنّه يجب التبيّن عنه، وهذا يعني عدم انحصار الجزاء الذي هو الأمر بالتبيّن عن النبأ بالشرط الذي هو مجيء الفاسق بالنبأ، وحينئذٍ فلا معنى لتخصيص التعليل؛ لأنّ تقدّم الخاصّ على العامّ فرع

انعقاد ظهور الخاصّ، وفي ما نحن فيه: العامّ يمنع عن انعقاد ظهور الخاصّ، حينئذٍ لا يوجد خاصّ حتّى يقال هل يخصّص العامّ أم لا، فهي سالبة بانتفاء الموضوع لا سالبة بانتفاء المحمول. وهذا ما أفاده الميرزا النائيني (رحمه الله) بقوله: «إنّ عموم التعليل يمنع عن انعقاد الظهور للقضية في المفهوم، فلا يكون لها مفهوم حتّى يخصّص عموم التعليل به، خصوصاً في مثل المقام ممّا كان التعليل متّصلاً بالقضية الشرطية، فإنّ احتفاف القضية بالتعليل يوجب عدم ظهور القضية في كونها ذات مفهوم، وعلى فرض تسليم ظهورها في المفهوم مع اتّصال التعليل بها، لابدّ من رفع اليد عن ظهورها؛ لأنّ عموم التعليل يأبى عن التخصيص، فإنّ إصابة القوم بالجهالة لا تحسن في حال من الحالات»[1].

الوجه الثاني: حكومة المفهوم على عموم التعليل

ما ذكره الميرزا النائيني (رحمه الله) بناءً على نظريّته في الحجّية للأحكام الظاهرية، التي ذكر فيها أنّ جعل الشارع الحجّية لخبر الواحد معناه تتميم كشفه الناقص، فكأنه نزّل خبر الواحد منزلة الكشف التامّ، وأقام الظنّ مقام القطع في ترتيب الآثار، وهذا هو مسلك جعل الطريقية والكاشفية.

وبيان هذا الوجه مبنيٌّ على استذكار مقدّمة حاصلها: إذا قال المولى (لا صلاة إلّا بطهور)، ثم جاءنا دليل من الخارج فقال: (الطواف بالبيت صلاة)، فلو نسبنا الدليل الأوّل إلى الدليل الثاني، لا نجد أيَّ تعارض بينهما؛ لأنّ أحدهما لا يكذب الآخر؛ باعتبار أنّ أحدهما يذكر حكماً للموضوع، والآخر يتكلّم في مرتبة الموضوع لا في مرتبة المحمول. والمحمول والموضوع مرتبتان، لأنّ الموضوع بمنزلة العلّة للمحمول الذي هو الحكم.

إذن: الحكم بمنزلة المعلول، والموضوع بمنزلة العلّة، فيكون بمرتبة

---

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج٣ ص١٧١.

متقدّمة، والمحمول في رتبة متأخّرة[١].

وكمثال آخر: إذا قال الشارع: (الربا حرام)، ثم أراد أن يُخرج فرداً من أفراده بالتشريع، فقال (لا ربا بين الوالد وولده)، فهذا الذي يقع بين الوالد وولده وإن كان ربا ولكنّ الشارع لا يعتبره ربا، فلا ينطبق عليه حكم (أنّه حرام)؛ لأنّ الحرمة تدور مدار ما هو ربا، والشارع أخرج هذا الفرد عن دائرة الربا. فلا تنافي بين الدليلين.

إذا اتّضح هذا نقول: إنّ الحكم لا يُثبت موضوعه، بمعنى أنّه لا ينظر إلى موضوعه ليثبته أو ينفيه. نعم، إذا كان الموضوع موجوداً فالحكم ثابت له، أمّا متى يتحقّق هذا الموضوع ومتى لا يتحقّق؟ فهذا ما لا علاقة للحكم فيه. ففي مثال الصلاة المتقدّم، قال الشارع: (لا صلاة إلّا بطهور)، بمعنى: أنّ ما هو صلاة تجب فيه الطهارة، أمّا هذا الفرد الخارجي هل هو صلاة؟ فهذا ما لا قدرة للحكم على إثباته[٢]. نعم، الشارع هو الذي يعيّن أنّ هذا الفعل صلاة أو ليس بصلاة. فإذا قال: (الطواف بالبيت صلاة)، عرفنا أنّه صلاة يجب فيها الطهارة[٣].

---

(١) فعندما قال الشارع: (الربا حرام)، يوجد موضوع في رتبة متقدّمة وهو الربا، ومحمول في رتبة متأخّرة وهي الحرمة. (منه دام ظلّه).

(٢) فمثلاً: إذا قال المولى: (أكرم العالم)، فمن الواضح ـ هنا ـ أنه يجب إكرام العالم، ولكن هذا الوجوب لا يُعيّن من هو عالم ومن هو ليس بعالم، لأنّه متأخّر رتبةً عن الموضوع. (منه دام ظلّه).

(٣) إذا أراد البعض أن يستدلّ بآية التطهير لإثبات العصمة للأئمّة الأطهار (عليهم السلام)، فهل هذا ممكن؟ الجواب: هذا غير ممكن؛ لأنّ الآية بصدد إثبات المحمول لا بيان الموضوع. وبعبارة أخرى: هي بصدد إثبات أنّهم معصومون، وليس بصدد إثبات أنّ أهل البيت هم الأئمّة الأطهار (عليهم السلام). نعم، إذا أردنا معرفة المراد من أهل البيت (عليهم السلام) في آية التطهير فعلينا أن نستعين بالدليل الخارجي. إذاً الآية بصدد بيان

بعد هذه المقدّمة نأتي إلى محلّ الكلام لنقول: توجد قاعدتان كلّيتان، الأولى تنصّ على أنّ (العلم حجّة) بحكم العقل. والثانية تنصّ على أنّ (ما ليس بعلم ليس بحجّة) بحكم العقل. وهاتان القاعدتان لا علاقة لهما في تعيين ما هو علم وما هو ليس بعلم. نعم، هما يقرّران أنّ ما هو علم حجّةٌ، وما هو ليس كذلك فهو ليس بحجّةٍ.

فعلى هذا هل خبر الواحد علم؟ القاعدة ساكتة عنه، فإن ثبت أنّه علم شملته القاعدة الأولى فيكون حجّة. وإن ثبت أنّه ليس بعلم شملته القاعدة الثانية فيكون ليس بحجّة. وحيث إنّه في الواقع وفي الوجدان ليس بعلم، فيدخل في قاعدة (ما ليس بعلم ليس بحجّة)، ولكن الشارع ينزّله منزلة العلم فيدخل ـ حينئذٍ ـ في قاعدة (العلم حجّة).

إذا عرفت هذا نقول: التعليل في قوله عزّ وجلّ: ﴿...**أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ**...﴾، يثبت أنّ ما ليس بعلم ـ وهو الجهالة ـ ليس بحجّة، أمّا أنّ خبر العادل علم أم ليس بعلم؟ فهذا لا علاقة للتعليل في إثباته أو نفيه، وإثبات ذلك يكون بدليلٍ خارج التعليل.

المحمول، فهي تحتاج إلى دليل من الخارج لبيان الموضوع.

من هنا تعدّدت الأقوال: فقال البعض: هم نساء النبيّ. وقال الآخر: هم كلّ أقرباء النبيّ. وقال أتباع مدرسة أهل البيت (عليهم السلام): هم أصحاب الكساء.

وحديث الكساء بصدد بيان موضوع الآية؛ لأنّ الرسول (صلّى الله عليه وآله) قال: (هؤلاء هم أهل بيتي)، فمن خلال هذه الجملة وما حوتها من أدوات للحصر يبيّن الرسول (صلّى الله عليه وآله) أنّ مصداق الآية منحصر في أصحاب الكساء. لذاك لمّا قالت أم سلمة: هل أنا منهم يا رسول الله، فقال (صلّى الله عليه وآله): لا، ولكنّك إلى خير.

إذن الآية المباركة تبيّن المحمول، وهو أنّ أهل البيت معصومون دون أن تحدّد من هم أهل البيت، وحديث الكساء يبيّن الموضوع ويعيّن المراد من أهل البيت (عليهم السلام). (منه دام ظلّه).

الميرزا النائيني يرى أنّ مفهوم الآية يكشف عن أنّ خبر العادل علم، وبهذا أخرجه عن التعليل. وهذا يعني أنّ المفهوم حاكم على التعليل؛ لأنّه يتصرّف في موضوع التعليل، بمعنى أنّ التعليل لا لسان له حتّى يقول أنّ خبر العادل علم أو ليس بعلم، أساساً لا علاقة له بهذا، نعم، هو يثبت أنّ ما ليس بعلم ليس بحجّة. وحيث إنّ خبر العادل علم، فهو خارج عن موضوع التعليل.

فتحصّل: أنّ المفهوم مقدّم على التعليل بالحكومة لا بالتخصيص؛ لأنّه يتصرّف في رتبة الموضوع.

وهذا الجواب غير تامّ كذلك؛ لأنّ الدالّ على حجّية خبر الواحد العادل هو المفهوم، والدالّ على عدم حجّية خبر العادل هو التعليل، وليس أحدهما في طول الآخر بل أحدهما في عرض الآخر، وهذا يعني أنّ بينهما تعارضاً وليس حكومة. فيكون المقام من قبيل (صلِّ) و(لا تصلِّ)، اللذين بينهما تعارض؛ لأنّ كليهما يتكلّم عن موضوع واحد، فـ(صلّ) يدلّ على الوجوب، و(لا تصلّ) يدلّ على الحرمة، فهما يتنافيان؛ لأنّ الأحكام التكليفية متضادّة ومتنافية فيما بينها.

أمّا الميرزا النائيني فيرى أنّ المفهوم وعموم التعليل ليس من قبيل (صلِّ) و(لا تصلِّ)، بل من قبيل (الطواف في البيت صلاة) و(لا صلاة إلّا بطهور)، ولكن ذاك توسعة، وهذا تضييق.

وبعبارة أخرى: إنّ معنى الحجّية عند الميرزا النائيني هو الكاشفية والطريقية، ومعنى عدم الحجّية عدم الطريقية وعدم الكاشفية. وإن شئتَ قلتَ: إنّ معنى (تبيَّنْ) عدم الحجّية، ومعنى (لا تتبيّنْ) الحجّية. فمنطوق الآية يقول أنّه ليس بحجّة لذا يجب التبيّن عن خبره، ومفهومها يقول حجّة، وحجّة ولا حجّة متنافيان، لا أنّ بينهما حكومة.

الوجه الثالث: أنّ الجهالة بمعنى السفاهة

ذكر المحقّق الخراساني أنّ منشأ الإشكال هو تفسير الجهالة بعدم العلم، ولكن الحقّ هو أنّ المراد من الجهالة ليس هو عدم العلم، وإنّما السفاهة. فكأنّ الآية ـ في مقام التعليل ـ تريد أن تبيّن أنّ العمل السفهي ممنوع عنه، وحيث إنّ خبر العادل عقلائيٌّ وليس بسفهيّ، فهو خارج موضوعاً عن تعليل الآية.

فالآية لا تقول: إنّ كلَّ عدمِ علمٍ ممنوعٌ عنه، وإنّما تقول: كلّ عملٍ سفهيٍّ ممنوعٌ عنه، والعمل بخبر العادل عملٌ عقلائيٌّ؛ لذا هو خارج موضوعاً بالورود لا بالحكومة ولا بالتخصيص؛ لأنّ الآية قالت: (كلّ عمل غير عقلائيّ ممنوع عنه)، والعمل بخبر العادل عقلائيّ، إذن هو خارج عن موضوع التعليل حقيقةً.

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**أحدهما...**»، هذا الإشكال يرجع إلى عدم تمامية المقتضي.

• قوله (قدّس سرّه): «**والتحقيق**»، وهذا التحقيق هو للمحقّق العراقي (رحمه الله).

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا شكّ في ثبوت المفهوم في النحو الأخير**»، وهذا هو مختار صاحب الكفاية.

• قوله (قدّس سرّه): «**لعدم كون الشرط حينئذٍ محقّقاً للموضوع**»، بل الشرط شيء والموضوع شيء آخر، فإذا انتفى الشرط، فالموضوع موجود جزماً.

• قوله (قدّس سرّه): «**كما لا شكّ في عدم المفهوم في النحو الثاني**»؛ لأنّه قال: نبأ الفاسق إذا جاءكم، فإذا لم يكن هنا نبأ الفاسق يعني لم يتحقّق، أي: إذا لم يجئْني، لم يتحقّق هذا من فاسق، فسالبة بانتفاء الموضوع.

• قوله (قدّس سرّه): «**كونه**»، أي: كون الشرط.

• قوله (قدّس سرّه): «**لتحقيقه**»، أي: لتحقيق الموضوع.

• قوله (قدّس سرّه): «**الظاهر من الآية**»، على مستوى هذه الدراسة، لا الظاهر المختار للأستاذ الشهيد؛ لأنّه صرح في تقريرات بحثه أنّ هذه الجملة لا مفهوم لها، وإن كان يقبل تفصيل المحقّق العراقي. لكنّه (قدّس سرّه) يرى أنّ المقام ليس من مصاديقه.

• قوله (قدّس سرّه): «**عن طريق عموم التعليل**»، هذا التعبير ورد في كلمات الشيخ الأنصاري فهو الذي عبَّر بعموم التعليل، ومراده من المفهوم الشمول لا العموم في قبال الإطلاق، وبعبارة أخرى: مراده العموم بمعناه اللغوي لا عموم الاصطلاحي في قبال الإطلاق الاصطلاحي.

وقد بيّنا في الأبحاث السابقة الفرق بين الإطلاق الاصطلاحي والعموم الاصطلاحي، وقلنا إنّ الإطلاق يفيد الشمول بواسطة قرينة الحكمة وليس بالدليل الوضعي. لكن أداة العموم تفيد الشمول عن طريق الدلالة الوضعية. وفي ما نحن فيه يوجد شمول في التعليل عن طريق الحكمة لا عن طريق الأدوات؛ إذ لا وجود لأدوات العموم هنا.

• قوله (قدّس سرّه): «**سائر موارد عدم العلم**»، ومنه خبر العادل؛ لأنّه ليس بعلم.

• قوله (قدّس سرّه): «**أحدها**»، أي: أحد الوجوه التي ذكرت للإجابة عن الاعتراض المتقدّم.

• قوله (قدّس سرّه): «**مخصّص لعموم التعليل**»، الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) مشى مع هذا التوهّم؛ لأنّ المفهوم مقيّد لإطلاق التعليل لا مخصّص لعموم التعليل؛ لأنّه لا يوجد عندنا عموم في التعليل بل يوجد شمول. إذن المفهوم يكون مقيّداً لا مخصّصاً.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّه**»، أي: لأنّ المفهوم.

• قوله (قدّس سرّه): «**كلّ ما لا يكون علميّاً**»، هذا يشمل القياس والاستحسان وخبر الفاسق وخبر العادل. فذاك عامّ وهذا خاصّ، والخاصّ مقدّم على العامّ، إذن المفهوم أخصّ من التعليل، أو التعليل مطلق والمفهوم مقيّد.

• قوله (قدّس سرّه): «**ويرد عليه أنّ هذا**»، يعني أنّ المفهوم يكون مخصّصاً لعموم التعليل.

• قوله (قدّس سرّه): «**إنّما يتمّ إذا انعقد للكلام ظهور في المفهوم ثمّ عارض عموماً من العمومات**»، فعندئذٍ يكون المفهوم مخصّصاً لذلك العموم.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهو صالح للقرينية**»، أي: أنّ هذا التعليل صالح للقرينية، على أنّ المنطوق دائرته موسّعة تشمل خبر العادل أيضاً.

• قوله (قدّس سرّه): «**مفاده**»، أي: مفاد المفهوم.

• قوله (قدّس سرّه): «**نفي الاعتبار**»، بمعنى: لم أعتبره علماً.

• قوله (قدّس سرّه): «**وعليه**»، أي: إذا كان الأمر كذلك.

• قوله (قدّس سرّه): «**في رتبة واحدة**» فلا معنى لحكومة المفهوم على التعليل؛ لأنّ الحكومة تستدعي أن يكون الدليل المحكوم في رتبة والدليل الحاكم في رتبة أخرى.

• قوله (قدّس سرّه): «**أحدهما**» وهو المفهوم.

• قوله (قدّس سرّه): «**والآخر**»، وهو المنطوق بإضافة توسعه التعليل.

• قوله (قدّس سرّه): «**السفاهة**»، العمل غير العقلائي، والعمل بخبر العادل ليس من السفاهة؛ لأنّ حياة العقلاء جارية عليه.

(١٢١)

الاستدلال بآية النبأ عن طريق مفهوم الوصف

- تقريبان للاستدلال
- مناقشة التقريبين

الوجهُ الثاني: أن يُستدلَّ بمفهوم الوصف؛ حيث أُنيطَ وجوبُ التبيّنِ بفسق المخبر، فينتفي بانتفائه. ومفهومُ الوصف: تارةً يُستَدلُّ به في المقام بناءً على ثبوت المفهوم للوصف عموماً، وتارةً يُستَدلُّ به لامتيازٍ في المقام، حتّى لو أنكرنا مفهومَ الوصفِ في مواردَ أخرى.

وذلك بأن يقال: إنّ مقتضى قاعدةِ احترازيةِ القيودِ انتفاءُ شخصِ ذلك الوجوبِ للتبيّن بانتفاءِ الفسقِ، وعليه فوجوبُ التبيّنِ عن خبر العادلِ إن أُريدَ به شمولُ شخصِ ذلك الوجوبِ له، فهو خلافُ القاعدةِ المذكورة، وإن أريد به شخصٌ آخرُ مِن وجوب التبيّنِ مجعولٍ على عنوان خبرِ العادل، فهذا غيرُ محتمل؛ لأنّ معناه: أنّ خبرَ العادلِ بما هو خبرُ العادلِ دخيلٌ في وجوب التبيّنِ هذا، وهو غيرُ محتملٍ، فإنَّ وجوبَ التبيّن: إمّا أن يكونَ بملاكِ مطلقِ الخبرِ، أو بملاك كونِ المخبرِ فاسقاً، ولا يُحتملُ دخلُ عدالةِ المخبرِ في جعل وجوبٍ للتبيّن.

أمّا اللحاظُ الأوّلُ للاستدلال بمفهوم الوصفِ فجوابُه: إنكارُ المفهوم للوصف، خصوصاً في حالة ذكرِ الوصفِ بدون ذكرِ الموصوف.

وأمَّا اللحاظُ الثاني للاستدلال فجوابه: أنّ وجوبَ التبيّن ليس حكماً مجعولاً، بل هو تعبيرٌ آخرُ عن عدم الحجّية. ومرجعُ ربطِه بعنوانٍ إلى أنّ ذلك العنوانَ لا يقتضي الحجّية، فلا محذورَ في أن يكونَ خبرُ العادلِ موضوعاً لوجوب التبيّنِ بهذا المعنى؛ لأنّ موضوعيّتَه لهذا الوجوب مرجعُها إلى عدم موضوعيّتِه للحجّية.

الشرح

استُدلّ بآية النبأ على حجّية خبر العادل تارة: عن طريق مفهوم الشرط، وأخرى: عن طريق مفهوم الوصف، وبعد أن فرغ المصنّف (قدّس سرّه) من بحث الطريق الأوّل جاء في هذا المقطع ليبحث في دلالة الآية على المدَّعى عن طريق مفهوم الوصف.

تقريبان بالاستدلال بمفهوم الوصف

ويمكن أن يقرَّب الاستدلال بآية النبأ على حجّية خبر العادل عن طريق مفهوم الوصف بأحد تقريبين:

التقريب الأوّل: وهو مبنيٌّ على كبرى حجّية مفهوم الوصف، وأنّ الجملة الوصفية بقطع النظر عن القرائن الخاصّة لها مفهوم؛ بمعنى أنّه لا يوجد امتياز في الآية المباركة، فالآية فيها وصف؛ باعتبار أنّ الجائي بالنبأ قُيّد بالفاسق، فإذا انتفى القيد انتفى المقيَّد وهو وجوب التبيّن.

التقريب الثاني: حتّى لو بنينا على أنّ الجملة الوصفية لا مفهوم لها عموماً، ندّعي أنّ الآية فيها جملةٌ وصفية لها مفهوم؛ لوجود خصوصية وقرينة خاصّة في الآية تقتضي ذلك، وقد تقدّم القول أنّه حتّى المنكر لثبوت المفهوم للجملة الوصفية لا يمنع من ثبوت المفهوم لها لقرينة خاصّة[1].

ولمعرفة الخصوصية التي اقتضت دلالة الجملة الوصفية الواردة في الآية على المفهوم نقول: إنّ مقتضى قاعدة احترازية القيود هو أنّ انتفاء الوصف والقيد يستلزم انتفاء شخص الحكم، وفي المقام يكون انتفاء شخص ذلك

---

(١) فيكون الاستدلال بالآية المباركة ليس مبنيّاً على كبرى حجية المفهوم للجملة الوصفية حتّى يُقال إنّها لا مفهوم لها. (منه دام ظلّه).

الوجوب للتبيّن بانتفاء الفسق، ولكـن في المقـام انتفـاء القيـد يـستلزم انتفـاء طبيعيّ الحكم لا شخص الحكم؛ لخصوصية في المقام، وهي أنّـه لا يحتمـل أن تكون العدالة موجبة لوجوب التبيّن.

إذن في المقام عندما ينتفي القيد ينتفي طبيعيّ الحكم؛ بمعنى أنّ العادل إذا جاء بـالخبر لا يجـب التبـيّن عنـه، لا بالـشخص الأوّل كـما هـو واضـح، ولا بشخص آخر؛ لأنّه غير محتمل، وهذا معناه: إذا انتفى الفـسق انتفـى وجـوب التبيّن. ونتيجة ذلك إذا انتفى الفسق ينتفي طبيعيّ الحكم لا شخص الحكم.

من هنا نسأل: إذا انتفى الفسق بحيث كان الجائي بالخبر عادلاً فهل يجـب التبيّن؟ إن قلتم لا يجب التبيّن ثبت المطلوب؛ باعتبار أنّنـا نريـد أن نقـول: إنّ خبر العادل لا يجب التبيّن عنـه، وهـذا معنـى الحجّيـة؛ لأنّ التبـيّن هـو عـدم الحجّية وعدم التبيّن هو الحجّية. لذا لابدّ أن تقولوا: إنّ خبر العادل أيضاً يجب التبيّن عنه. وحتّى لو نقول إنّ الجملة الوصفية لا مفهوم لهـا نقـول بـأنَّ خـبر العادل ـ هنا ـ لا يمكن أن يوجب الشارع التبيّن عنه.

وبعبارة أخرى: هذه الجملة الوصفية المفروض لا مفهوم لها؛ لـذا عنـدما انتفى الفسق هل انتفى وجوب التبيّن عن خبر العـادل أم لم ينتـفِ؟ إن قلـتم: انتفى وجوب التبيّن أي حجّية خـبر العـادل، ثبـت المطلـوب، وإن قلـتم: لا ينتفي وجوب التبيّن، فهذا معناه: أنّ الشارع أوجب التبيّن عن خـبر العـادل، كما أوجب التبيّن عن خبر الفاسق.

من هنا نسأل: بم أوجب التبيّن عن خبر العادل؛ أبـنفس الجعـل الأوّل أم بجعل ثانٍ؟ لا يمكن أن يكون قد أوجب التبيّن بالجعل الأوّل؛ لأنّـه خـلاف قاعدة احترازية القيود؛ لأنّه إذا انتفى القيد ينتفي الجعل والوجوب وشخص الحكم. إذن: الشارع لم يوجب التبيّن عن خبر العادل بنفس الجعل الأوّل وإنّما وجب التبيّن بشخص آخر من الحكم.

وهذا الجعل الثاني بعيد وغير محتمل؛ لأنّ هذا معناه أنّ العدالة لها مدخلية في وجوب التبيّن. والحال أنّ الذي له مدخلية في وجوب التبيّن إمّا الفسق وإمّا مطلق الخبر، أمّا العدالة فلا يعقل أن يكون لها مدخلية في وجوب التبيّن.

بعبارة أخرى: لا يعقل أنّ الشارع يوجب التبيّن عن خبر العادل لأنّ المخبر عادل. نعم، يوجب التبيّن عن خبر الفاسق لأنّ المخبر فاسق. ويوجب التبيّن عن مطلق الخبر لأنّ الخبر يحتمل فيه الصدق والكذب.

إذن في الجعل الأوّل لا يجب التبيّن عن خبر العادل، وفي الجعل الثاني قلنا غير محتمل، فتحصّل أنّه لا يجب التبيّن عن خبر العادل، فتثبت الحجّية.

مناقشة التقريب الأوّل

أمّا التقريب الأوّل فأجيب عنه:

أوّلاً: بعدم تمامية الكبرى، حتّى إذا كان الموصوف مذكوراً.

ثانياً أنّ الموصوف في المقام غير مذكور.

مناقشة التقريب الثاني

أمّا التقريب الثاني فأجيب عنه:

إنّ التبيّن ليس حكماً شرعياً؛ لأنّ التبيّن معناه عدم الحجّية. فعندما يأمر المولى بالتبيّن فهذا معناه أنّه أرشد إلى عدم الحجّية لا أنّه جعل شيئاً[١]، وعدم الحجّية ليس حكماً شرعياً. نعم، الحجّية حكم شرعي[٢].

إذن: الأمر بالتبيّن ووجوبه ليس حكماً شرعياً نفسياً، بل هو ـ بناءً على ما حقّقه الأستاذ الشهيد فيما سبق ـ إرشاد إلى عدم الحجّية، ومن الواضح أنّ

---

(١) هذا من قبيل قول المولى: (اغسل ثوبك)، فهو لم يجعل شيئاً وإنما أرشد إلى النجاسة. (منه دام ظلّه).

(٢) هذا من قبيل أنّ وجوب الصلاة حكمٌ شرعيّ، لا عدم الوجوب. (منه دام ظلّه).

عدم التبيّن ليس حكماً وجعلاً شرعياً، بل هو إرشاد إلى عدم الحجّية.

إذا عرفت هذا نقول: إنّ كون الفسق ليس حجّة، لا يعني أنّ الشارع جعله كذلك، بل بمعنى أنّ الفاسق ليس موضوعاً للحجّية، وهذا يعني أنّ الفسق لا يستدعي الحجّية، ولكن إثبات شيء لا ينفي ما عداه؛ وهذا لا يتنافى مع القول إنّ العدالة ـ أيضاً ـ ليست موضوعاً للحجّية، وأنّ حجّيته ليست ذاتية بل تحتاج إلى جعل، فالجعل الأوّل يقول إنّ الفسق ليس موضوعاً للحجّية، والجعل الثاني يقول إنّ العدالة ليست موضوعاً للحجّية ولا محذور فيه. فلماذا تقولون: إنّه غير محتمل عقلائياً.

فإن قلتَ: لماذا قال المولى: إذا جاءكم فاسق بنبأ، ولم لم يقل ابتداء: إذا جاءكم نبأ؟ لأنّ النبأ مطلقاً ـ إن لم يكن علماً ـ ليس موضوعاً للحجّية سواء كان عن فاسق أم كان عن عادل. فلماذا قيّد الخبر أو النبأ بكون الجائي به فاسقاً؟

قلتُ: إن الآية إنّما قالت ذلك لا للاحتراز وإنّما لبيان قضية خارجية، وهي إعلام النبيّ (صلّى الله عليه وآله) بأنّ الذي جاءه بالخبر فاسق. إذن محتمل عقلائياً أن يأتينا جعل آخر يقول: إنّ خبر العادل ليس موضوعاً للحجّية.

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**فينتفي بانتفائه**»، ينتفي وجوب التبيّن بانتفاء الفسق.

• قوله (قدّس سرّه): «**حتى لو أنكرنا مفهوم الوصف في موارد أخرى**»، أي: حتّى لو قلنا إنّ الجملة الوصفية لا مفهوم لها، ففي المقام توجد خصوصية، وهي أنّه لا يعقل أن تكون العدالة دخيلة في وجوب التبيّن.

• قوله (قدّس سرّه): «**وذلك بأن يقال**»، هذا بيان الوجه الثاني في الاستدلال بمفهوم الوصف، أي: لخصوصية في المقام.

• قوله (قدّس سرّه): «**إنّ مقتضى قاعدة احترازية القيود انتفاء شخص ذلك الوجوب للتبيّن بانتفاء الفسق**»؛ لأنّه لا يعقل انتفاء الفسق مع بقاء وجوب التبيّن؛ لأنّ هذا معناه أنّ أخذ الفسق كان لغواً، إذن لابدّ أن ينتفي شخص ذلك الحكم.

• قوله (قدّس سرّه): «**إن أريد به**»، أي: بوجوب التبيّن.

• قوله (قدّس سرّه): «**شمول شخص ذلك الوجوب**»، الذي لخبر الفاسق.

• قوله (قدّس سرّه): «**له**»، أي: لخبر العادل.

• قوله (قدّس سرّه) «**فهو خلاف القاعدة المذكورة**»؛ لأنّ قاعدة احترازية القيود تنصّ على أنّه إذا انتفى القيد ينتفي المقيَّد، إذا انتفى الفسق ينتفي وجوب التبيّن، إذن لا يمكن القول بأنّ وجوب التبيّن موجود لخبر العادل أيضاً؛ لأنّه خلاف قاعدة احترازية القيود.

• قوله (قدّس سرّه): «**مجعول على عنوان خبر العادل بما هو عادل**»، فإن قلتم إنّ خبر العادل لا يجب التبيّن، ثبت المطلوب. وإن قلتم يجب التبيّن، لابدّ من القول بوجود وجوب للتبيّن بعنوان خبر العادل لا بخبر الفاسق ولا بمطلق الخبر، وهذا غير محتمل.

• قوله (قدّس سرّه): «**خبر العادل بما هو خبر العادل**» أي: إنّ العدالة تكون حيثية تقييدية.

• قوله (قدّس سرّه): «**هذا**»، أي: في هذا الجعل الثاني.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهو غير محتمل**»؛ لأنّه لا يعقل أنّه تكون العدالة حيثية تقييدية في وجوب التبيّن. نعم، في الفسق ومطلق الخبر يعقل، ولكن العدالة تكون حيثية تقييدية في وجوب التبيّن. هذا غير محتمل عقلائياً.

• قوله (قدّس سرّه): «**خصوصاً في حالة ذكر الوصف بدون ذكر الموصوف**»، أي: خصوصاً إذا كان الموصوف محذوفاً والوصف مذكوراً؛ لأنّنا ذكرنا في

المباحث السابقة أنّ الجملة الوصفية لها مفهوم من باب قانون اللغوية، أمّا إذا كان الموصوف محذوفاً فحينئذٍ لا توجد أيّة لغوية، وفي المقام: الموصوف محذوف.

• قوله (قدّس سرّه): «**إنّ وجوب التبيّن ليس حكماً مجعولاً**»؛ لأنّ وجوب التبيّن إرشاد إلى عدم الحجّية، وعدم الحجّية ليس حكماً شرعياً، بل هو عدم الحكم الشرعي.

• قوله (قدّس سرّه): «**موضوعيّته**»، أي: خبر العادل.

• قوله (قدّس سرّه): «**مرجعها**»، أي: مرجع هذه الموضوعية.

(١٢٢)

الاستدلال بآية النفر

- تفسير الآية
- الاستدلال بالآية من خلال أمور:
  - ✓ دلالة الآية على وجوب الحذر
  - ✓ كون الحذر واجباً مطلقاً
  - ✓ كون وجوب الحذر مساوقاً للحجّية شرعاً

ومنها: آيةُ النفر، وهي قولُه سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.

وتقريبُ الاستدلال بها يتمُّ من خلال الأمورِ التالية:

أوّلاً: إنّها تدلُّ على وجوب التحذّرِ؛ لوجوه:

أحدُها: أنّه وقعَ مدخولاً لأداة الترجّي الدالّةِ على المطلوبية في مثل المقام، ومطلوبيةُ التحذّرِ مساوقةٌ لوجوبه؛ لأنّ الحذرَ إن كان له مبرّرٌ فهو واجبٌ، وإلاّ لم يكن مطلوباً.

ثانيها: أنّ التحذُّرَ وقع غايةً للنفر الواجب، وغايةُ الواجب واجبةٌ.

ثالثها: أنّه بدون افتراضِ وجوبِ التحذّرِ يُصبحُ الأمرُ بالنفر والإنذارِ لغواً.

ثانياً: إنّ وجوبَ التحذُّرِ واجبٌ مطلقاً سواء أفاد الإنذارُ العلمَ للسامع أو لا؛ لأنّ الوجوهَ المتقدّمةَ لإفادته تقتضي ثبوتَه كذلك.

ثالثاً: إنّ وجوبَ التحذُّر حتّى مع عدم حصول العلم لدى السامع، مساوقٌ للحجّية شرعاً؛ إذ لو لم يكن إخبارُ المنذر حجّةً شرعاً، لما وجب العملُ به إلاّ في حال حصولِ العلمِ منه.

الشرح

من الآيات التي استُدلّ بها على حجّية خبر الواحد قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1]. والبحث فيها يقع في مقامات ثلاثة[2]:

المقام الأوّل: في تفسير الآية

ذُكر في تفسير الآية ـ محلّ البحث ـ وجوه:

الوجه الأوّل: أن يكون المراد من النفر فيها الخروج إلى الجهاد، غاية الأمر أنّها تنهى المؤمنين أن ينفروا إلى الجهاد كافّة، وتأمرهم بالانقسام إلى طائفتين؛ طائفة منهم تنفر إلى الجهاد وطائفة أخرى تبقى عند رسول الله (صلّى الله عليه وآله) لتتفقّه في الدين.

والقائلون بهذا الوجه استشهدوا له بصدر الآية وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾، فإنّه يدلّ على أنّهم كانوا ينفرون كافّة إلى الجهاد، وذلك لكي لا تشملهم الآيات النازلة في المنافقين القاعدين. قال الفخر الرازي في تفسيره الكبير: «الطائفة المقيمة هم الذين يتفقّهون في الدين بسبب أنّهم لمّا لازموا خدمة الرسول عليه الصلاة والسلام وشاهدوا الوحي والتنزيل، فكلّما نزل تكليف وحدث شرع عرفوه وضبطوه، فإذا رجعت

---

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) سوف يبحث الشارح (دام ظلّه) المقام الأوّل والثاني في هذا المقطع، أمّا المقام الثالث المرتبط بالإشكالات الواردة على دلالة آية النفر على حجّية خبر الواحد، فهذا ما سيبحثه في المقاطع اللاحقة.

الطائفة النافرة من الغزو إليهم، فالطائفة المقيمة ينذرونهم ما تعلّموه من التكاليف والشرائع، وبهذا التقرير فلابدّ في الآية من إضمار، والتقدير: فلولا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة، وأقامت طائفة ليتفقّه المقيمون في الدين ولينذروا قومهم، يعني النافرين إلى الغزو إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون معاصي الله تعالى عند ذلك التعلّم»[1].

وهذا الوجه ـ كما هو واضح ـ مخالف لظاهر الآية؛ لاحتياجه إلى تقدير جملة: (وتبقى طائفة)، ولرجوع الضمير في قوله: (ليتفقّهوا)، وقوله: (ولينذروا)، إلى الطائفة الباقية، مع أنّ الظاهر رجوعه إلى الفرقة النافرة المذكورة.

الوجه الثاني: أن يكون المراد من النفر: النفر إلى الجهاد ـ أيضاً ـ مع عدم التقدير المذكور المتقدّم، فيرجع التفقّه والإنذار إلى الفرقة النافرة، وهذا يعني أنّ الله تعالى حثّهم على التفقّه في ميدان الحرب لترجع إلى الفرقة المتخلّفة فتحذّرها. قال الفخر الرازي: «التفقّه صفة للطائفة النافرة. وهذا قول الحسن. ومعنى الآية: فلولا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة حتّى تصير هذه الطائفة النافرة فقهاء في الدين، وذلك التفقّه المراد منه أنّهم يشاهدون ظهور المسلمين على المشركين، وأنّ العدد القليل منهم يغلبون العالم من المشركين، فحينئذ يعلمون أنّ ذلك بسبب أنّ الله تعالى خصّهم بالنصرة والتأييد وأنّه تعالى يريد إعلاء دين محمّد عليه السلام وتقوية شريعته، فإذا رجعوا من ذلك النفر إلى قومهم من الكفّار أنذروهم بما شاهدوا من دلائل النصر والفتح والظفر لعلّهم يحذرون، فيتركوا الكفر والشكّ والنفاق»[2].

وهذا الوجه خلاف ظاهر التفقّه في الدين، وخلاف قوله تعالى: (ليتفقّهوا) بصيغة المضارع، فإنّه ظاهر في الاستمرار لا في التفقّه في مقطعٍ

---

(١) التفسير الكبير، تأليف: الفخر الرازي، الطبعة الثالثة: ج١٦، ص٢٢٦.

(٢) المصدر السابق.

خاصّ وزمانٍ معيّن ـ وهو زمان الجهاد ـ كما أنّ كلمة الـدين أيـضاً ظـاهرة في جمّ غفير من المسائل والمعارف الدينية لا في خصوص صـفة مـن صـفاته عـزّ وجلّ كقدرته ونصرته.

الوجه الثالث: أن يكون المراد من النفر: النفر إلى محضر الرسول (صلّى الله عليه وآله) لتحصيل الدين، فيكون معنى الآية الكريمة أنّه لا يجوز لمـؤمني الـبلاد أن يخرجوا كافّة من أوطانهم إلى المدينة للتفقّه للزوم اختلال النظام[1].

ويرد على هذا الوجه: أنّ النهي عن شيء إنّما يصحّ فيما إذا كان الـشخص في معرض ارتكابه، وهو ممنوع في مورد الآية. هذا مضافاً إلى أنّه خلاف اتّحـاد سياق هذه الآية مع الآيات السابقة واللاحقة؛ لأنّ مردّها الجهاد.

الوجـه الرابـع: أن تكـون الآيـة نـاظرة إلى جماعـة مـن الـصحابة كـانوا يتوجّهون من المدينة إلى القبائل للتبليغ، وكان النـاس يهـدون إلـيهم الهـدايا، فصار هذا الأمر سبباً لاتّهامهم بعدم الخلوص في نيّاتهم، فتركوا هذه الرسالة. فنزلت الآية الكريمة[2].

ويرد عليه: أنّ الظاهر من صدر الآية أنّ جميع المؤمنين كانوا يخرجون مـن المدينة، وليس جماعة منهم. وأنّ الخروج كان للتفقّه وليس للتبليغ أو التعليم.

فتحصّل: أنّ جميع الوجوه التي ذكرت يلزم منها خلاف الظـاهر، ولكـن يمكن أن يُقال: إنّ أقلها محذوراً هو الوجه الأوّل كما يؤيّده سبب النزول، فقد روي أنّها نزلت بعد نزول آيات الجهاد وذمّ المنـافقين لأجـل تـركهم الجهـاد،

---

(١) نقله الشيخ الطبرسي عن الجبائي. انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج٥، ص١٤٤.

(٢) نقله الطبري عن مجاهد، انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تأليف: أبي جعفر محمد بن جرير الطـبري، دار الفكـر للطباعـة والنـشر والتوزيـع، بـيروت ـ لبنـان، ١٤١٥هـ: ج١١، ص٨٩.

فكان المؤمنون يخرجون إلى الجهاد جميعاً لئلّا يعمّهم الذمّ، فنزلت الآية ونهت عن خروج الجميع.

قال العلّامة الطبرسي: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم إذا خرج غازياً، لم يتخلّف عنه إلّا المنافقون والمعذّرون. فلما أنزل الله تعالى عيوب المنافقين، وبيَّن نفاقهم في غزاة تبوك، قال المؤمنون: والله لا نتخلّف عن غزاة يغزوها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم، ولا سرّية أبداً! فلمّا أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم بالسرايا إلى الغزو، نفر المسلمون جميعاً، وتركوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وحده، فأنزل الله سبحانه ﴿**وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً**﴾ الآية»[1].

ويؤيّده أيضاً ما روي عن الإمام الباقر (عليه السلام) أنّه: «**كان هذا حين كثر الناس، فأمرهم الله أن ينفر منهم طائفة ويقيم طائفة للتفقّه، وأن يكون الغزو نوباً**»[2].

قال الكاشاني في ذيل هذه الرواية: «يعني يبقى مع النبيّ صلى الله عليه وآله طائفة للتفقّه وإنذار النافرة، فيكون النفر للغزو، والقعود للتفقّه»[3].

المقام الثاني: في كيفية الاستدلال بها

قلنا إنّ من الآيات التي استدلّ بها على حجّية خبر الواحد: آية النَّفْر، وقد وقع بحث مفصّل في هذه الآية بين علماء الأصول، فذهب بعضٌ إلى دلالتها

---

(١) مجمع البيان في تفسير القرآن، مصدر سابق :ج٥ ص١٤٣.

(٢) التبيان في تفسير القرآن، شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى: ج٥ ص٣٢٣.

(٣) الأصفى في تفسير القرآن، المولى محمد حسن الفيض الكاشاني، تحقيق مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ: ج١ ص٤٩٩.

على حجّية خبر الواحد، حتى جعلها الميرزا النائيني من أوضح الآيات دلالة على حجيّة خبر الواحد، وهذا ما أفاده بقوله: «وبعد العلم بهذه الأمور لا أظنّ يشكّك أحد في دلالة الآية الشريفة على حجّية خبر العدل، فإنّ مفادها بعد ضمّ الأمور السابقة، هو وجوب قبول قول المنذر والحذر منه عملاً عند إخباره بما تفقّه من الحكم الشرعي إذا كان المنذر عدلاً، ولا نعني بحجّية خبر الواحد إلّا ذلك، فيكون مفاد الآية الشريفة مفاد سائر الأدلّة الدالّة على حجّية قول العدل في الأحكام»[1].

بينما ذهب آخرون ـ كالشيخ البهائي ـ إلى أنّها من قبيل قوله (عليه الصلاة والسلام): «**من حفظ على أمّتي أربعين حديثاً، حشره الله يوم القيامة فقيهاً**»[2]، فكما أنّ الاستدلال بهذا الحديث على حجّية خبر الواحد ضعيف جدّاً، فكذلك آية المقام.

وتقريب الاستدلال بهذه الآية المباركة على حجّية خبر الواحد، يتمّ من خلال إثبات الأمور التالية:

الأوّل: دلالة قوله تعالى: ﴿**لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾ على وجوب الحذر.

الثاني: أن يكون الحذر واجباً مطلقاً سواء أفاد الإنذار العلم للسامع أو لا.

الثالث: أن يكون وجوب الحذر ـ حتّى مع عدم حصول العلم لدى السامع من قبل قول المنذر ـ مساوقاً للحجّية شرعاً.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «فقد قرّبت دلالتها على حجيّة خبر الواحد بوجوه، يوجد بينها قدر مشترك.

---

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج٣ ص١٨٧.

(٢) الأربعون حديثاً، تأليف: شيخ الفقهاء الأمناء وصفوة الشهداء من العلماء محمد بن مكّي العاملي الشهير بالشهيد الأوّل، تحقيق مدرسة الإمام المهدي، الناشر: مؤسسة الإمام المهدي، قم المقدسة، ١٤٠٧هـ: ص٣.

وحاصل هذا القدر المشترك هو أنّ هذه الوجوه تحاول أن تستفيد من الآية وجوب التحذّر، وتستفيد أيضاً أنّ وجوب التحذّر هذا مطلق ولا يختصّ بصورة العلم بصدق المنذر، بل هو ثابت سواء علم بصدقه أو لا.

وهذا الوجوب إذا ثبت بطريقة ما، حينئذٍ يجعل برهاناً على حجيّة خبر الواحد؛ لأنّه لو لم يكن خبر الواحد حجّة لما وجب التحذّر عند مجيئه إلّا إذا حصل العلم بصدقه، ومع عدم العلم فلا يجب التحذّر.

إذن: وجوب التحذّر بمجيئه مطلقاً يكون ملازماً للحجيّة، وهذا ركن ركين في كلّ الوجوه الآتية، وقدر مشترك بينها.

ولكن هذه الوجوه تختلف في كيفية إثبات واستفادة وجوب التحذّر على الإطلاق من الآية»[1].

الأمر الأوّل: دلالة الآية على وجوب الحذر

ذُكرت عدة وجوه لإثبات دلالة الآية المباركة على وجوب الحذر، منها:

الأوّل: أنّ التحذّر وقع مدخولاً لكلمة «لعلّ» في الآية الكريمة؛ و«لعلّ» تفيد الترجّي، والمترجّي هنا هو الله تعالى، وحيث إنّه لا يعقل في حقّه تعالى أن يترجّى أحداً؛ لأنّ الترجّي الحقيقي معقول بالنسبة للبشر، أمّا بالنسبة له عزّ اسمه فمحال وغير معقول، وحيث إنّ أقرب المعاني إلى الترجّي هي المطلوبية، كان معنى قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾: أطلب منكم الحذر، وليس: أرجوكم الحذر.

فإن قلت: إنّ الطلب ـ في علم الأصول ـ أعمّ من الوجوب والاستحباب، فكيف تثبتون أنّ الطلب ـ هنا ـ طلب وجوبيّ؟

قلتُ: إنّ الآية إنّما طلبت التحذّر لوجود احتمال العقاب الأخروي، وهو

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠ ص١٨٤.

ضرر محتمل يجب دفعه عقلاً، ولا يكون إلّا بوجوب التحذّر.

وبعبارة أخرى: إنّ الحذر وقع مدخولاً لكلمة (لعلّ)، وهي موضوعة للترجّي بحسب طبعها، «وبمقتضى أصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، لابدّ أن يكون الداعي الجدّي لها هو الترجّي، ولكن حيث إنّ داعي الترجّي يستحيل في حقّه تعالى؛ لأنّ منشأه عبارة عن الجهل والعجز، فلابدّ حينئذٍ من حملها وصرفها إلى أقرب الدواعي الجديّة لداعي الترجّي، وأقرب هذه الدواعي هو داعي طلب الحذر ومحبوبيّته، وهذا يعني أنّ كلمة «لعلّ» ـ في المقام ـ تدلّ على أنّ مدخولها محبوب ومطلوب»[١].

وإذا ثبت كون الحذر مطلوباً، ثبت وجوبه؛ إذ لا معنى لحسن الحذر ورجحانه بدون وجوبه، فإنّ المقتضي للحذر إن كان موجوداً فقد وجب الحذر، وإلّا فلا يحسن من أصله. قال في المعالم: «لا معنى لندب الحذر عن العذاب أو إباحته. ومع التنزّل، فلا أقلّ من دلالته على حسن الحذر حينئذ. ولا ريب أنّه إنّما يحسن عند قيام المقتضى للعذاب؛ إذ لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفهاً وعبثاً. وذلك محال على الله سبحانه. وإذا ثبت وجود المقتضي، ثبت أنّ الأمر للوجوب؛ لأنّ المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب، لا المندوب»[٢].

وبالتمسّك بإطلاق هذا الوجوب، يثبت أنّ التحذّر مطلوب على كلّ حال، سواء حصل العلم بقول المنذر أو لا، وبهذا يثبت وجوب التحذّر عند الإنذار حتّى لو لم يحصل، وهذا يكشف عن الحجيّة.

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠ ص١٨٥.

(٢) معالم الدين وملاذ المجتهدين، تأليف: الشيخ السعيد جمال الدين الحسن، نجل الشهيد الثاني زين الدين العاملي، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة؛ المعجم الأصولي، محمّد علي صنقور: ص٤٧.

الثاني: من الواضح والثابت في محلّه أنّ غاية الواجب واجبة، والغاية ـ في المقام ـ هي قوله تعالى: ﴿**لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾، وذو الغاية هو قوله تعالى: ﴿**لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ**﴾، وحيث إنّ الإنذار في الآية واجب؛ لظهور الأمر بالإنذار في قوله تعالى: (ولينذروا) في الوجوب، فالتحذّر واجب أيضاً.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «هو أن يقال: بأنّ المولى أوجب النفر والإنذار في الآية، وبدلالة الأمر في الآية يكون الإنذار واجباً، والنفر واجباً أيضاً، وقد علّل الأمر بالإنذار (بالحذر)، فجعل الحذر غاية للواجب، ومن الواضح أنّ غاية الواجب واجبة؛ لأنّ المولى إذا أمر بشيء وأوجبه لأجل غاية، فحينئذٍ تجب الغاية، فإنّ غاية الواجب أهمّ من الواجب، فتجب. وحيث إنّ الإنذار واجب على الإطلاق، سواء حصل العلم بسببه أو لا، كما هو مقتضى الأمر، إذن فالغاية واجبة على الإطلاق؛ لوجوب التطابق بين الغاية وذي الغاية، وبهذا يثبت وجوب التحذّر على الإطلاق، وهذا يكشف عن الحجيّة»[1].

فإن قلت: كيف أثبتم أنّ النفر واجب، مع أنّ الآية لم تقل: (إنفروا)، وإنّما قالت: فلولا نفر؟

قلتُ: إنّ دلالة الآية على وجوب النفر؛ لأنّ «لولا» من حروف التحضيض، وحروف التحضيض إذا دخلت على المستقبل أفادت الطلب، وظاهر الطلب هو الوجوب، فـ«لولا» قد دلّت على التحضيض على النفر وهو من الأمور المستقبلة، فتدلّ على طلب النفر، والطلب ظاهره الوجوب فيكون النفر واجباً.

الثالث: إنّ وجوب الإنذار مع عدم وجوب الحذر يستلزم اللغو؛ بمعنى: إذا أوجب المولى التفقّه في الدين، وأوجب الإنذار، ولم يوجب التحذّر، يلزم

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠ ص١٨٦.

من ذلك اللغوية في وجوب التفقّه والإنذار. إذن لابدّ أن يكون التحذّر وجوباً على السامع حتّى لا يكون وجوب التفقّه لغواً، فلكي نرفع اللغوية لابدّ أن نلتزم بوجوب التحذّر. قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «إنّ الآية تدلّ على وجوب الإنذار على أيّ حال، وبمقتضى التمسّك بإطلاق وجوب الإنذار فيكون واجباً على كلّ حال، سواء ترتّب عليه العلم أو لا، ومن الواضح أنّه لو لم يكن القبول واجباً مطلقاً لكان إيجاب الإنذار حتّى مع العلم لغواً، وبهذا يثبت وجوب التحذّر مطلقاً، وهو كاشف عن الحجيّة»[١].

وبهذا البيان ظهر أنّ الوجه الأوّل أثبت وجوب الحذر اعتماداً على وقوعه موقع الترجّي، والوجه الثاني أثبته اعتماداً على دعوى الملازمة بين وجوب شيء ووجوب غايته، بينما الوجه الثالث أثبت وجوب الحذر اعتماداً على أنّه لو لم يكن واجباً لكان الأمر بالإنذار لغواً.

إلى هنا أثبتا الأمر الأوّل ـ وهو جوب الحذر ـ من الأمور التي يتوقّف عليها الاستدلال بآية النفر على حجّية خبر الواحد.

الأمر الثاني: كون التحذّر واجب مطلقاً

إن التحذّر واجب مطلقاً سواء أفاد الإنذارُ العلمَ للسامع أو لم يفد؛ لأنّه إذا كان التحذّر واجباً في خصوص صورة حصول العلم للسامع فهذا لا يدلّ على حجّية خبر الواحد؛ لأنّ الوجوب حينئذٍ لا يكون من باب حجّية قول المنذر بل من باب حجّية العلم.

إذن: الآية المباركة أوجبت التحذّر مطلقاً؛ بمعنى أنّ الآية تريد أن تقول: يجب التحذّر سواء حصل للسامع العلمُ من قول المنذر أو لم يحصل له العلم من قول المنذر، وذلك من خلال إجراء الإطلاق ومقدّمات الحكمة في

---

(١) المصدر نفسه.

وجوب التحذّر؛ لأنّه بعد أن ثبتت دلالة قوله تعالى: ﴿**لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾ على الوجوب، نجري مقدّمات الحكمة فيها، فنثبت أنّ وجوب التحذّر مطلقٌ سواء حصل علم للسامع من إنذار المنذر أم لم يحصل.

الأمر الثالث: كون وجوب التحذّر مساوقاً للحجية شرعاً

إنّ وجوب التحذّر حتّى مع عدم حصول العلم لدى السامع مساوق للحجّية شرعاً؛ بمعنى: أنّه لا يمكن فرض أنّ السامع يجب عليه التحذّر مطلقاً، وبنفس الوقت لا يكون قول المنذر حجّة. فإذا وجب على السامع التحذّر مطلقاً حتّى في صورة عدم حصول العلم له، فهذا معناه: حجّية قول المنذر حتّى لو لم يفيد قولُه العلم. وهذا يدلّ على أنّ هناك ملازمة بين وجوب التحذّر مطلقاً وبين حجّية قول المنذر وإن لم يفد العلم. وهذه هي معنى حجّية خبر الواحد.

أضواء على النص

- قوله (قدّس سرّه): «**أنّه وقع مدخولاً**»، أي: أنّ التحذّر وقع مدخولاً.
- قوله (قدّس سرّه): «**لأداة الترجّي**»، لعلّ.
- قوله (قدّس سرّه): «**الدالّة على المطلوبية في مثل المقام**»؛ لأنّ الترجّي الحقيقي غير معقول ـ هنا ـ فأقرب المعاني إلى الترجّي الحقيقي هو المطلوبية.

إذن في غير هذا المقام إذا قلنا: «لعلّ الشباب يعود يوماً»، فـ«لعلّ» تكون دالّة على الترجّي الحقيقي، أمّا عندما قال الحقّ تعالى: ﴿**لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾ فـ«لعل» هذه لا يمكن أن تدلّ على الترجّي الحقيقي، وإنّما تكون دالّة على المطلوبية؛ لأنّها أقرب الدواعي إلى الترجّي الحقيقي.

- قوله (قدّس سرّه): «**مساوقة**»، بمعنى: ملازمة.
- قوله (قدّس سرّه): «**إن كان له مبرّر**»، وهو احتمال العقاب.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإلّا لم يكن مطلوباً**»، حتّى بنحو الاستحباب.

• قوله (قدّس سرّه): «**يصبح الأمر بالنفر والإنذار لغواً**»؛ لأنّه يجب ـ حينئذٍ ـ على المنذر أن ينذر ولكن لا يجب على السامع أن يحذر، وهذا معناه أنّ ذاك الإيجاب يكون لغواً.

• قوله (قدّس سرّه): «**أنّ التحذّر واجب مطلقاً**»؛ واجبٌ ليس على نحو القضية المهملة، بل بالإطلاق.

• قوله (قدّس سرّه): «**لإفادته**»، أي: لإفادة وجوب التحذّر.

• قوله (قدّس سرّه): «**كذلك**»، بنحو الإطلاق، لا أنّه واجب إذا حصل العلم؛ لأنّ المولى إذا أراد أن يقول إنّ التحذّر واجب إذا حصل العلم، كان عليه أن يبيّن، ولّما لم يبيّن، إذن يجب عليه التحذّر سواء حصل له علم من إنذار المنذر أم لم يحصل.

• قوله (قدّس سرّه): «**إنّ وجوب التحذّر حتّى مع عدم حصول العلم لدى السامع مساوق للحجّية شرعاً**»؛ لأنّه لا معنى لوجوب التحذّر مطلقاً على السامع ولكن قول المنذر لا يكون حجّة.

• قوله (قدّس سرّه): «**منه**»، أي: من إنذار المنذر.

(١٢٣)

الاعتراضات الواردة على الاستدلال بآية النفر

- الاعتراض على الأمر الأوّل
  - ✓ مناقشة الوجوه الثلاثة
  - ✓ تمامية الأمر الأوّل بتماميّة وجهه الأوّل
- الاعتراض على الأمر الثاني
- الاعتراض على الأمر الثالث

وقد يناقَشُ في الأمر الأوّلِ بوجوهه الثلاثة، وذلك بالاعتراض على أوّل تلك الوجوه: بأنّ الأداةَ مفادُها وقوعُ مدخولِها موقعَ الترقّبِ لا الترجّي، ولذا قد يكونُ مدخولُها مرغوباً عنه، كما في قوله: «لعلّك عن بابك طرَدْتَني».

والاعتراضُ على ثاني تلك الوجوه: بأنّ غايةَ الواجب ليست دائماً واجبةٌ، وإن كانت محبوبةً حتماً، ولكن ليس من الضروريِّ أن يتصدَّى المولى لإيجابها، بل قد يقتصرُ في مقام الطلب على تقريب المكلَّفِ نحوَ الغاية، وسدِّ بابٍ مِن أبواب عدمِها، وذلك عند وجودِ محذورٍ مانعٍ عن التكليف بها، وسدِّ كلِّ أبوابِ عدمِها، كمحذورِ المشقَّةِ وغيرِه.

والاعتراضُ على ثالث تلك الوجوه: بأنّ الأمرَ بالنفر والإنذارِ ليس لغواً مع عدم الحجّيةِ التعبّدية؛ لأنّه كثيراً ما يؤدّي إلى عِلم السامعِ فيكونُ منجّزاً، ولما كان المنذِرُ يحتمِلُ دائماً ترتُّبَ العلم على إنذاره، أو مساهمةِ إنذارِه في حصول العلمِ ولو لغير السامعِ المباشرِ، فمِن المعقولِ أمرُه بالإنذار مطلقاً.

وهذه المناقشةُ إذا تمَّت جزئياً فلا تتمُّ كلّياً؛ لأنّ دلالةَ كلمةِ «لعلَّ» على المطلوبية غيرُ قابلةٍ للإنكار. وكونُ مفادِها الترقّبَ، وإن كان صحيحاً، ولكنّ كونَه ترقُّبَ المحبوبِ أو ترقُّبَ المخوفِ يتعيَّنُ بالسياق، ولا شكّ في تعيين السياق في المقام للأوّل.

وقد يُناقَشُ في الأمر الثاني ـ بعدَ تسليمِ الأوّل ـ : بأنّ الآيةَ الكريمةَ لا

تدلُّ على إطلاق وجوبِ التحذّرِ لحالةِ عدمِ علمِ السامعِ بصدقِ المنذِر؛ وذلك لوجهين:

أحدُهما: أنّ الآيةَ لم تُسَقْ مِن حيثُ الأساسُ لإفادةِ وجوبِ التحذّرِ لنتمسَّكَ بإطلاقها لإثباتِ وجوبِه على كلِّ حال، وإنّما هي مسوقةٌ لإفادة وجوبِ الإنذارِ، فيثبتُ بإطلاقِها أنّ وجوبَ الإنذار ثابتٌ على كلّ حال، وقد لا يوجِبُ المولى التحذّرَ إلاّ على مَن حصلَ له العلمُ، ولكنّه يوجبُ الإنذارَ على كلّ حال، وذلك احتياطاً منه في مقام التشريع؛ لعدم تمكُّنِه مِن إعطاءِ الضابطةِ للتمييز بين حالاتِ استتباعِ الإنذارِ للعلمِ أو مساهمتِه فيه وغيرِها.

والوجهُ الآخر: ما يُدَّعى مِن وجودِ قرينةٍ في الآية على عدم الإطلاق؛ لظهورها في تعلُّق الإنذار بما تفقّهَ فيه المنذرُ في هجرته، وكونِ الحذرِ المطلوبِ مترقّباً عقيبَ هذا النحو مِن الإنذار، فمع شكِّ السامعِ في ذلك لا يمكنُ التمسّكُ بإطلاق الآيةِ لإثباتِ مطلوبيةِ الحذر.

ويمكنُ النقاشُ في الأمر الثالث: بأنّ وجوبَ التحذُّر مترتّبٌ على عنوان الإنذار، لا مجرّدِ الإخبار، والإنذارُ يستبطِنُ وجودَ خطرٍ سابق، وهذا يعني أنّ الإنذارَ ليس هو المنجّزَ والمستتبعَ لاحتمال الخطرِ بجعلِ الشارع الحجّيةَ له، وإنّما هو مسبوقٌ بتنجُّزِ الأحكامِ في المرتبةِ السابقةِ بالعلم الإجماليّ، أو الشكِّ قبلَ الفحص.

هذا مضافاً إلى أنّ تنجُّزَ الأحكامِ الإلزاميةِ بالإخبارِ غيرِ القطعيِّ لا يتوقّفُ على جعلِ الحجّيةِ للخبر شرعاً، بناءً على مسلكِ حقِّ الطاعةِ كما هو واضحٌ.

الشرح

بعد أن بحث الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في المقطع السابق في تفسير آية النفر وكيفية دلالتها على حجّية خبر الواحد، جاء في هذا المقطع ليبحث في الاعتراضات الواردة عليها.

فقد ناقش (قدّس سرّه) في الأمور الثلاثة التي يتوقّف عليها الاستدلال بآية النفر على حجّية خبر الواحد، ومن الواضح أنّ إثبات عدم تمامية واحد من هذه الأمور يكفي في إبطال الاستدلال بالآية المذكورة على حجّية خبر الآحاد.

الاعتراض على الأمر الأوّل

ذكرنا فيما سبق أنّ الأمر الأوّل ـ من الأمور التي يتوقّف عليها الاستدلال على حجّية خبر الواحد بآية النفر ـ هو إثبات دلالة الآية على وجوب التحذّر، وقد أثبت المصنّف (قدّس سرّه) ذلك من خلال وجوه ثلاثة، ثم جاء وناقش هذه الوجوه الثلاثة بما حاصله:

مناقشة الوجه الأوّل

ناقش المحقّق الأصفهاني (رحمه الله) في الوجه الأوّل الذي ذكر لإثبات دلالة آية النفر على وجوب التحذّر، فقال: «إنّ الظاهر ـ وإن كان مخالفاً للجمهور ـ عدم كون كلمة (لعلّ) للترجّي؛ لوضوح استعمالها كثيراً فيما لا يلائم الترجّي، كقوله تعالى: ﴿**فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ**﴾، ﴿**فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ**﴾، وكقوله (عليه السلام): «**لعلّك وجدتني في مجالس البطالين**»، أو (لعلّ زيداً يموت بهذا المرض)، وغيرها من الموارد الكثيرة التي لا شكّ في عدم التجوّز فيها،

وعدم ملاءمة إظهار الرجاء في مثل هذه الأمور المنافرة للنفس في غاية الظهور. وربما يتفصّى من ذلك بدعوى أنّ الرجاء ليس بمعنى يساوق الأمل وتوقّع المحبوب فقط، بل يكون للإشفاق وتوقّع المخوف أيضاً، كما نُقل عن بعض أئمّة اللغة»[1].

توضيح ذلك: يظهر من تتبّع موارد استعمال كلمة «لعلَّ» في الكتاب والسنّة وكلام العرب أنّها ليست موضوعة للترجّي، وإنّما موضوعة لترقّب مدخولها، سواء كان أمراً محبوباً ليكون ترجّياً، أو أمراً مكروهاً، كما في قول الإمام زين العابدين (عليه السلام) في الدعاء: «**لعلّك عن بابك طرّدتني، وعن خدمتك نحيَّتني! أو لعلّك رأيتني مستخفّاً بحقّك فأقصيتني! أو لعلّك رأيتني معرضاً عنك فقليتني! أو لعلّك وجدتني في مقام الكاذبين فرفضتني! أو لعلّك رأيتني غير شاكر لنعمائك فحَرمْتَني! أو لعلّك فقّدْتني من مجالس العلماء فخذَلْتني! أو لعلّك رأيتني في الغافلين فمن رحمتك آيستني! أو لعلّك رأيتني آلف مجالسَ البطّالين فبيني وبينهم خلَّيتني...**»[2]، فهذا ليس ترجّياً، وكلمة «لعلّ» هنا تدلّ على أنّ المدخول وقع موقع الترقّب.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «الترجّي ينحلّ إلى جزئين:

أحدهما: الترقّب.

والثاني: محبوبية المترقّب.

و(لعلّ) هنا تدلّ على الأوّل فقط، فلا يستفاد منها المحبوبية»[3].

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية، الشيخ محمّد حسين الغروي الأصفهاني، تحقيق أحمد أحمدي أمير كلائي، انتشارات سيد الشهداء، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٤ هـ: ج٢ ص٢١٧.

(٢) الصحيفة السجادية الجامعة لأدعية الإمام علي بن الحسين عليهما السلام، تحقيق ونشر مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ: ص٢٢٢.

(٣) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠ ص١٩٤

مناقشة الوجه الثاني

أمّا مناقشة الوجه الثاني الذي ذُكر لإثبات دلالة آية النفر على وجوب التحذّر فحاصلها: إنّنا نسلّم بالصغرى وهي أنّ الحذر وقع غايةً للواجب وهو الإنذار والتفقّه، ولكن نمنع كلّية الكبرى وهي أنّ غاية الواجب واجبة، لأنّها في بعض الأحيان تكون غير واجبة.

فهذا برهان من الشكل الأوّل، حاصله:

الصغرى: إنّ التحذّر وقع غاية للإنذار الواجب.

الكبرى: وكلّ ما وقع غاية للواجب فهو واجب.

النتيجة: فالتحذّر واجب.

السيّد الشهيد (قدّس سرّه) يمنع كلّية الكبرى، ويقول: من قال لكم: كلّما وقع شيء غايةً لشيءٍ واجبٍ فهو واجب! فقد يكون ذو الغاية واجباً وغايته ليست واجبة؛ لأنكم تريدون أن تثبتوا أنّ الغاية التي هي «التحذّر» واجبة مطلقاً عن طريق إيجاب ذي الغاية، أعني إيجاب الإنذار والتفقّه. نحن نقول: إنّ الشارع يمكن أن يوجب الإنذار والتفقّه، ومع ذلك لا يوجب التحذّر على السامع، ولا محذور في ذلك.

فإن قلتَ: إذا لم يوجب على السامع أن يتحذّر مطلقاً، فلماذا أوجب على المنذر أن ينذر؟

قلتُ: عدم وجوب تحذّر السامع له منشآن:

الأوّل: أن لا ينذره أحدٌ بشيء.

الثاني: أن لا يحصل له علم بإنذار المنذر، ففي هذه الصور كذلك لا يجب عليه التحذّر؛ لأنّه إلى الآن لم تثبت حجّية خبر الواحد.

فإذا عرفت هذا نقول: لعلّ الشارع يريد أن يسدّ أحد هذين المنشأين ويبقي الآخر مفتوحاً؛ لأنّه لا دليل على أنّ الشارع يريد أن يسدّ كلّ أبواب

عدم التحذّر.

نحن نريد أن نقول: إنّ الآية لا تدلّ على حجّية خبر الواحد، فنـدّعي أنّـه إذا لم يحصل علم للسامع فلا يجب التحذّر.

إذن المولى قد يوجب شيئاً ويجعل شيئاً غاية ولكن لا يوجـب الغايـة، ولا محذور في ذلك؛ لأنّه عندما أوجب الإنذار يريد أن يـسدَّ المنـشأ الأوّل؛ لعـدم التحذّر، أمّا المنشأ الآخر ـ وهوعدم حصول العلم ـ فلا.

فتحصّل: أنّه قد يكون الشيء غاية للواجب ولا يكون واجباً كما في المقام، وبهذا يتّضح عدم تمامية الوجه الثاني من الأمر الأوّل.

قال الأستاذ الـشهيد (قدّس سرّه): «إذا جئنـا إلى هـذه النتيجـة وهـي قولـه: (وغاية الواجب واجبة).

فهذه تارة يراد إثباتها بالملازمة العقلية، ويدّعى أنّ المولى إذا أوجـب شـيئاً لأجـل شيء، فمقتـضى هـذا أنّ اهتمامـه بـما أوجـب يكـون اهتمامـاً طريقيـاً، والاهتمام النفسي منصبّ عـلى مـا لأجلـه أوجـب هـذا، فـإذا كـان الاهـتمام الطريقي منشأ للإيجاب، فما ظنّك بالاهتمام الحقيقي النفسي؟ فلا يعقـل كـون الاهتمام الطريقي موجباً للإيجاب دون النفسي.

نعم، هذا معقولٌ فيما لو كانت الغاية غـير اختياريـة، فمـثلاً: الغايـة مـن الصلاة: النهي عن الفحشاء والمنكر، إلّا أنّ هذه الغاية بنفسها ليست اختيارية لكي تكون صلاته ناهية عن الفحشاء، ففـي مثلـه: لا يلـزم أن تكـون الغايـة واجبة؛ لاستحالة تعلّق الطلب بـأمرٍ غـير اختيـاريّ، لكـن إذا كانـت الغايـة اختيارية فهي أولى بالإيجاب من مقدّمتها.

وهذا البيان غير تامّ، وذلك لأنّ الغاية قد يكون المولى مهـتّماً بـسدّ بعـض أبواب عدمها الناشئ مـن بعـض المقـدّمات، ولا يهـتمّ بـسدّ أبـواب عـدمها الناشئ من مقدّمات أخرى؛ إذ حفظ كلّ شيء بلحاظ مقدّمته مغـايرةٌ لحفظـه

بلحاظ مقدّمة أخرى، إذن فأمره بحفظ هذه الغاية من ناحية مقدّمة، لا يلزم منه عقلاً أنّه في مقام حفظها بلحاظ سائر المقدّمات الأخرى، فالملازمة العقلية في المقام غير موجودة، نعم لا إشكال في الملازمة العرفية، بمعنى أنّ العرف يفهم من الخطاب أنّ التكليف بحسب الحقيقة متعلّق بالغاية، فإذا قيل: (اذهب إلى المسجد لكي تصلّي)، فالعرف يفهم أنّ هذا عبارة عن قوله (صلِّ)؛ لأنّ الغاية تنقل الخطاب من ذيها إلى نفسها، ولا يقال: إنّه لعلّه أراد أن يسدّ باب العدم من هذه الناحية، فمع عدم الذهاب، لا صلاة، فإنّ هذا أمر مخالف للوجدان، فحينما يقول: (اذهب للمسجد لكي تصلّي)، فكأنّه نقل الوجوب ـ من الذهاب إلى المسجد ـ إلى الصلاة، ولهذا فإنّ العرف يفهم إيجاب الغاية، لكن هذا الفهم يختصّ بما إذا كانت الغاية فعلاً من أفعال نفس المخاطب، لا من أفعال شخص آخر لم يخاطب، فإذا كانت فعلاً لمن لم يخاطب، فالعرف لا يفهم منه ذلك؛ لاحتمال وجود خصوصية في هذا الآخر.

ففرق بين أن يقول: (اذهب للمسجد لكي تصلّي)، وبين أن يقول: (اذهب لكي تصلّي بالناس)، فهذا لا يفهم منه العرف أنّه أمر للناس بالصلاة.

ومحلّ الكلام من القسم الثاني؛ لأنّ الغاية هي فعلٌ لغير المخاطب، إذن فلا يمكن أن يستفاد منها نقل الخطاب من ذي الغاية إلى الغاية، كما أنّه لا يمكن أن يستفاد هذا التعليل، وعليه: فهذا الوجه الثاني غير تامّ»[1].

مناقشة الوجه الثالث

اعترض على الوجه الثالث من الأمر الأوّل (وهو وجوب التحذّر) الذي يتوقّف عليه دلالة آية النفر على حجّية خبر الواحد: بأنّ الأمر بالإنذار ـ مع فرض عدم الحجّية التعبّدية لقوله أو إنذاره ـ ليس من الضروري أن يكون

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠، ص١٩٥.

لغواً، بمعنى أنّه يمكن أن يكون هناك أمر وإيجاب للنفر والإنذار، ومع ذلك لا يقال بالحجيّة التعبّدية لإخبارهم مطلقاً، سواء أفاد العلم أم لا؛ وذلك لأنّه كثيراً ما يؤدّي الإنذار إلى علم السامع فيكون منجّزاً عليه؛ لمنجّزية العلم لا لنفس الخبر. وحينئذٍ يمكن للشارع أن يوجب الإنذار؛ لأنّه يؤدّي إلى العلم، ولكنّه لم يقيّد في لسان الدليل بذلك حفاظاً على بقاء الإنذار؛ لأنّه لو قال: إنّ الإنذار إنّما يكون واجباً فيما لو أفاد العلم للسامع، فعندئذ سوف يتوقّف المنذر في كثير من الأحيان عن الإنذار؛ لعدم إفادة إنذاره العلم لدى السامع بنظر المنذر، مع أنّه قد يفيده العلم أو قد يفيد غير السامع أو قد يساهم الإنذار في حصول العلم بعد ضمّ غيره من القرائن والشواهد إليه، فلأجل أن يحافظ الشارع على وجوب التحذّر عند إفادة الإنذارِ العلمَ، جعلَ وجوبَ الإنذار في خطابه مطلقاً لحالتي إفادتِه العلمَ وعدمِها؛ من أجل أن يتحقّق الإنذار من كلّ النافرين سواء كان مفيداً للعلم بنظرهم أم لا؛ لأنّ المهمّ هو أن يحصل العلم للسامع.

والحاصل: أنّ الملاك الواقعي للمولى هو كون وجوب التحذّر عند إفادة العلم لدى السامع من إنذار النافر، ولكن إذا أبرز الشارع هذا القيد في ظاهر كلامه فسوف يتوقّف كثير من المنذرين النافرين؛ حيث إنّهم في كثير من الأحيان يعتقدون أنّ إنذارهم لا يفيد السامع العلم؛ لأنّه خبر واحد ظنّي، ومن ثمّ سوف لن يتحقّق التحذّر الواجب في كثير من موارده الواقعيّة.

وأمّا إذا أبرز وجوب الإنذار مطلقاً سواء أفاد العلم أم لا، سوف يتحفّظ على ملاك وجوب التحذّر الواقعي؛ لأنّه سوف يتحذّر دائماً عنه؛ لأنّ الوجوب صار مطلقاً ظاهراً وإن كان واقعاً مقيّداً بالعلم.

قال الشهيد الصدر (قدّس سرّه) ـ في بحوث الخارج ـ مناقشاً الوجه الثالث: «إنّ وجوب الإنذار وإن كان وجوباً طريقياً، والأثر العملي منه هو تحذّر المنذر

وترتيبه للأثر على طبق الإنذار، لكن لا محذور في أن يجعل الخطاب أوسع من دائرة الغرض، فيجعل خطاب وجوب الإنذار أوسع من دائرة الغرض تحفّظاً على ذلك الغرض، إذن فليكن الأثرُ العمليُّ لإيجاب الإنذارِ والغرضُ الواقعيُّ منه هو التحذّر، وليكن هذا التحذّر الذي هو الغرض هو التحذّر مع العلم لا التحذّر مع عدمه، لكن مع هذا يجعل إيجاب الإنذار على الإطلاق دون أن يقيّد بصورة حصول العلم، فتكون دائرة الخطاب لوجوب الإنذار أوسع دائرة من دائرة الغرض، وهذه الأوسعية ليست لغوية، بل هي من أجل تحفّظ المشرّع على هذا الغرض؛ لأنّه لو أناط وجوب الإنذار بكون الإنذار مؤدّياً لعلم المنذر لكان معنى ذلك: إيكال أمر تطبيق هذا الشرط إلى نظر المكلّف.

وحينئذٍ فالمكلّف المنذر، تارةً: يحصل له الشكّ في أنّ إنذاره هل سوف ينشأ منه علم المنذر أم لا؟

وأخرى: ينشأ للمنذر اليقين بأنّ المنذر لن يحصل له العلم.

وثالثة: يحصل له اليقين بذلك، فلو ترك أمر التطبيق بيده لما أنذر إلّا في الحالة الثالثة، مع أنّه كثيراً ما يتّفق في الحالة الأولى والثانية أن يكون الإنذار ممّا يترتّب عليه العلم وإن شكّ المنذر فيه، بل قد يقطع بعدمه؛ لعدم اطّلاعه على ظروف المنذر، وبهذا يضيع غرض المولى في جملة الموارد.

فالمولى تحفّظاً على غرضه، يوسّع دائرة الخطاب، ولسدّ باب اعتذار المنذر يجعل وجوب الإنذار مطلقاً، حتّى لا يكون هناك مجال لاعتذار المنذر.

وهذا طريق عقلائيٌّ كثيراً ما يسلكه المشرّعون في مقام التشريع، إذن فالذي يخرج به عن اللغوية هو الإنذار في صورة حصول العلم، لكن حفاظاً على غرضه وضماناً للوصول إليه، يوسّع دائرة الخطاب»[1].

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠ ص١٩٧.

تمامية الأمر الأوّل بتمامية وجهه الأوّل

إنّ مناقشة الأمر الأوّل تامّة في الـوجهين الثـاني والثالـث، وغـير تامّـة في الوجه الأوّل؛ لأنّ دلالة كلمـة «لعـلَّ» عـلى المحبوبيـة والمطلوبيـة غـير قابلـة للإنكار.

وأمّا ما ذكره المحقّق الأصفهاني من كون الأداة موضوعة للترقّب الأعـمّ من المحبوب والمبغوض فهو صحيح أيضاً، أمّا تعيين أنّ المترقّب هو المحبوب أو المبغـوض فهـذا راجـع للـسياق، وسـياق الآيـة هنـا يعـيّن كـون الترقّـب للمحبوب؛ لأنّ التحذّر في نفسه شيء حسن وجيّد لئلّا يقع الإنسان في الخطأ.

فتحصّل: أنّ الوجه الأوّل يثبت وجوب التحذّر، وبه يكون الأمـر الأوّل ـ من الأمور التي يتوقّف عليها الاستدلال بآية النفر على حجّية خبر الواحد ـ تامّاً. هذا على مستوى الحلقة الثالثة.

أمّا في درس الخارج فالأمر مختلف تمامـاً، فبعـد أن بـيّن (قدّس سرّه) مناقـشة المحقّق الأصفهاني بقوله: إنّ «لعلّ» هنا تدلّ عـلى الترقّـب فقـط، ولا يـستفاد منها المحبوبية، تابع الكـلام، فقـال: «وهـذا الكـلام يحتـاج إلى تكميـل، فإنّـه صحيح أنّ (لعلّ) ليس مدلولها الترجّي، بل مدلولها الترقّب، وإنّـما المحبوبيـة والمكروهية تتعيّن بالسياق.

فلو بقينا وهذا المقدار، لأمكن الجواب: بأنّه سلّمنا أنّ (لعلّ)، بمفردها لا تدلّ إلّا على أنّ مدخولها واقع موقع الترقّب، لكنّ الـسياق حيـنما يـضمّ إليـه وهو هنا سياق ترقّب الأمر المحبوب، فبضمّ السياق نستفيد مطلوبيـة الحـذر، ولذا يحتاج هذا الكلام إلى تكميل»[1].

فتحصّل من خلال هذا التكميل أنّ السياق يدلّ على أنّ المترقب محبـوب،

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠ ص١٩٤.

لكن مع هذا لا يتمّ الاستدلال؛ «لأنّ المستدلّ يريد أن يقول: بأنّ لفظة (لعلّ) مدلولها التصديقي هو المحبوبية والمطلوبية ابتداء؛ باعتبار أنّ أقرب المعاني إلى الحقيقة ـ وهو الترجّي ـ هو المحبوبية، وظاهر المحبوبية أنّ الحذر في نفسه محبوب ومطلوب، سواء حصل العلم بقول المنذر أو لا، وبهذا يتمّ الاستدلال صورةً.

لكن بعد أن حوّل الأصفهاني (قدّس سرّه) مدلول كلمة (لعلّ) من المحبوبية إلى الترقّب، وضممنا إلى ذلك دلالة السياق وأنّ الترقّب من باب ترقّب المحبوب، وأنّ المحذّر يترقّب تحقّق محبوبه وهو الحذر، حينئذٍ: هنا لا يمكن أن نستفيد أنّ الحذر مطلوب مطلقاً؛ إذ يكفي في ترقّبه في المقام أن يترقّب حصول العلم؛ حيث إنّ المنذر يترقّب حصول العلم فيترقّب حصول الحذر؛ لأنّ مفاد العبارة ليس أكثر من الترقّب وأنّه محبوب.

فيكفي في إشباع هذه الدلالة في الكلام: أنّ من جاءه المنذر، يترقّب منه أن يحصل له العلم من قوله، وإذا ترقّب حصول العلم من قوله، فقد ترقّب الحذر في طول حصول العلم، ولا يمكن أن نثبت بالإطلاق محبوبية الحذر حتّى مع عدم العلم؛ لأنّ المحبوبية بعنوانها لم تكن مدلولة للدليل ليتمسّك بإطلاق الدليل، بل مدلول الدليل ترقّب الحذر، أي: الترقّب السارّ، وهو يكفي في صدقه أن يكون مترقّباً من أجل ترقّب العلم، ومعه: لا يمكن إثبات الحجيّة»[1].

وبهذا التكميل الذي أفاده الشهيد الصدر (قدّس سرّه) يكون اعتراض المحقّق الأصفهاني تامّاً، وبه تتمّ المناقشه والمحاسبة للوجه الأوّل من الأمر الأوّل.

---

(١) المصدر نفسه.

الاعتراض على الأمر الثاني

في الأمر الأوّل أثبتنا وجوب التحذّر بقطع النظر عن كونه مطلقاً أو مقيّداً، أمّا في الأمر الثاني فقلنا إنّ وجوب التحذّر مطلق لا مقيّد[1].

وقد يناقش في الأمر الثاني ـ بعد تسليم الأوّل ـ بأنّ آية النفر لا تدلّ على إطلاق وجوب التحذّر لحالة عدم علم السامع بصدق المنذِر؛ وذلك لوجهين:

الوجه الأوّل: ثبت في محلّه أنّه إنّما يمكن أن نجري مقدّمات الحكمة لإثبات الإطلاق إذا أحرزنا أنّ المولى كان في مقام البيان، أمّا إذا لم نحرز ذلك فلا يمكن أن نجري الإطلاق وقرينة الحكمة. فمثلاً: إذا أحرزت أنّ المولى كان بصدد بيان قراءة الفاتحة في الصلاة وأحكام الفاتحة، ولكنّه لم يقيّدها بقواعد التجويد، فحينئذٍ أقول: إنّ قراءة الفاتحة صحيحة سواء كانت بقواعد التجويد أو لم تكن بقواعد التجويد. أمّا إذا لم يكن المولى بصدد البيان من هذه الجهة فلا يمكن أن أجري مقدّمة الحكمة لإثبات الإطلاق.

في المقام كذلك: المستشكل يرى أنّ الآية المباركة بصدد بيان أمور:

الأوّل: أنّها بصدد بيان أنّه لا يجب على جميع من عَلِمَ بوجود شريعة ووجود الأحكام فيها أن ينفروا جميعاً إلى رسول الله (صلّى الله عليه وآله). نعم، يجب النفر على البعض؛ قال تعالى: ﴿**فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ**﴾.

الثاني: أنّها بصدد بيان وجوب الإنذار؛ قال تعالى: ﴿**وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ**﴾.

أمّا أن الآية بصدد بيان أنّ الحذر مقيّد أو مطلق، فهذا ما لا يمكن إحرازه، وحينئذٍ لا يمكن إجراء الإطلاق ومقدّمات الحكمة.

فإن قلتَ: من أين أحرزتم العدم؟

---

(١) مرادنا من الإطلاق: وجوب التحذّر حتّى مع عدم حصول العلم للمنذَر. ومن المقيّد: وجوب التحذّر في حالة حصول العلم لدى السامع. (منه دام ظلّه).

قلتُ: نحن لم نحرز العدم، ويكفينا عدم الإحراز؛ لأنّه لكي نجري مقدّمات الحكمة نحتاج إلى الإحراز، فإذا شككنا أنّ المولى كان في مقام البيان من هذه الجهة فحينئذٍ لا يمكن التمسّك بمقدّمات الحكمة، فنقتصر على القدر المتيقّن، وهو حصول العلم للسامع. فإذا حصل العلم له وجب التحذّر، أمّا إذا لم يحصل له العلم فلا يجب التحذّر.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «إنّ الآية الكريمة جاءت في مقام بيان وجوب النفر ووجوب الإنذار، ولم تكن في مقام بيان وجوب الحذر، وإنّما تعرّضت له استطراداً، وانتزع منها انتزاعاً، وعليه فلا يمكن التمسّك بإطلاق الآية لإثبات وجوب الحذر على الإطلاق، سواء حصل العلم أو لا، الذي هو ملاك الاستدلال والبحث في المقام؛ لأنّ الإطلاق فرع مقدّمات الحكمة، وهي متقوّمة بكون المولى في مقام البيان من هذه الناحية.

والأصل في المتكلّم ـ وإن كان في مقام البيان ـ كونه في هذا المقام من ناحية المركز الرئيسي للكلام، وما يكون الكلام متّجهاً إليه بالأصالة، وحيث إنّ هذا الكلام لم يكن متّجهاً بالأصالة لبيان وجوب الحذر، فلا يمكن التمسّك بالإطلاق من هذه الناحية، فلا ينعقد إطلاق لهذا الوجوب»[1].

فإن قلت: إذا لم يجب القبول على السامع مطلقاً بل يجب عليه القبول إذا علم بصدق المنذر، فلماذا يوجب الإنذار مطلقاً على المنذر؟ المفروض أن يقول له: إذا حصل من إنذارك العلم، يجب عليك الإنذار، أمّا إذا لم يحصل من إنذارك علمٌ فلا يجب عليك الإنذار. فمن خلال إطلاق وجوب الإنذار نستكشف إطلاق وجوب التحذّر وإلّا تلزم اللغوية.

وبعبارة أخرى: إنّ الشارع يوجب الإنذار على المنذِر مطلقاً سواء حصل من إنذاره علم للسامع أو لم يحصل. فحينئذٍ إذا التزمتم بأنّه أوجب التحذّر

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠، ص١٩٩.

على السامع مطلقاً ثبت المطلوب، أمّا إذا التـزمتم بأنّـه أوجـب التحـذّر عـلى السامع في صورة حصول العلم له فقط، فيلزم من هذا لغوية إيجـاب الإنـذار على المنذِر مطلقاً. وعليه يجب على المولى أن يقيّـد، فيقـول: يجـب عـلى المنـذِر الإنذار إذا حصل للسامع علمٌ، أمّا إذا لم يحصل علمٌ للسامع فـلا يجـب عليـه الإنذار(١).

قلتُ: إنّ إيجاب الإنذار مطلقاً على المنذِر لا يلزم إيجاب القبول مطلقاً على السامع، وإنّما يجب عليه القبول إذا حصل لديه العلم، ولا لغوية في المقام.

توضيح ذلك: إذا وجد الإنسانُ لقَطة، وجـب عليـه التعريـف بهـا سـنةً كاملة حتّى لو علم وقطع بعدم وجود صاحبها؛ لاحتمال أن يكون هذا القطع خلاف الواقع، فقد يكون صاحبها مسافراً ويـأتي في وقـت التعريـف. إذن إذا أوكلنا وجوب التعريف إلى علم المعرِّف، فهذا قد يضيّع اللقطة على صاحبها.

في المقام نقول: إذا أوكلنا وجوب الإنذار إلى علم المنـذِر وتشخيـصه بـأنّ إنذاره مؤثّر في السامع أو غير مؤثّر فيه، فقد يشخّص أنّ إنـذاره لا يـؤثّر فـلا ينذر، مع أنّه قد يكون مخطئاً في تشخيصه وعلمه في بعض الموارد، فيكـون قـد فوّت على السامع التحذّر. فحتى لا يفوّت المولى على السامع وجوب التحذّر، أمر المنذِر أن ينذر مطلقاً.

فتحصّل: أنّ الشارع إنّما أوجب الإنذار على المنذِر مطلقاً؛ لأنّـه في بعـض الأحيان يكون تشخيصه خاطئاً، فقد يشخّص أنّ إنذاره غـير مـؤثّر ولكـن في الواقع يكون مؤثّراً(٢). فإيجاب الإنـذار عـلى المنـذِرِ مطلقـاً مـع عـدم إيجـاب

---

(١) هذا من قبيل أنّ الشارع أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا احتمل التأثير لا مطلقاً؛ لأنّه إذا لم يحتمل التأثير يكون أمره ونهيه لغواً حينئذٍ. (منه دام ظلّه).

(٢) ومن هنا أفتى جملة من الفقهاء المحقّقين أنّ وجوب الأمـر بـالمعروف والنهـي عـن المنكر غير مشروط باحتمال التأثير؛ لأنّه في كثير من الأحيان يكون تشخيص المكلّف

التحذّر على السامع مطلقاً، ليس فيه لغو.

الوجه الثاني: قد يناقش ثانياً: بأنّ آية النفر لا تدلّ على إطلاق وجوب التحذّر لحالة عدم علم السامع بصدق المنذِر؛ لوجود قرينة في الآية المباركة دالّة على عدم الإطلاق، وهذا ما أفاده الشيخ الأنصاري (رحمه الله) بقوله: «إنّ التفقّه الواجب ليس إلّا معرفة الأمور الواقعية من الدين، فالإنذار الواجب هو الإنذار بهذه الأمور المتّفقه فيها، فالحذر لا يجب إلّا عقيب الإنذار بها، فإذا لم يعرف المنذَر ـ بالفتح ـ بم وقع الإنذار؛ أبالأمور الدينية الواقعية أم بغيرها خطأً أو تعمّداً من المنذِر ـ بالكسر ـ لم يجب الحذر حينئذ. فانحصر وجوب الحذر فيما إذا علم المنذر صدق المنذر في إنذاره بالأحكام الواقعية، فهو نظير قول القائل: أخبر فلاناً بأوامري لعلّه يمتثلها.

فهذه الآية نظير ما ورد من الأمر بنقل الروايات، فإنّ المقصود من هذا الكلام ليس إلّا وجوب العمل بالأمور الواقعية، لا وجوب تصديقه فيما يحكي ولولم يعلم مطابقته للواقع، ولا يعدّ هذا ضابطاً لوجوب العمل بالخبر الظنّي الصادر من المخاطب في الأمر الكذائي»[1].

وقد أوضح الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) مراد الشيخ الأنصاري (رحمه الله) بما حاصله: أنّ وجوب الحذر هنا رتّب على الإنذار المأمور به، والإنذار المأمور به هو الإنذار الواقع لا الإنذار الكاذب؛ وذلك بقرينتين.

القرينة الأولى: هي أنّ الإنذار بغير الواقع ليس داخلاً تحت قوله (فلينذروا).

مخطئاً، فقد يشخّص أنّ كلامه أو موقفه غير مؤثّر، ولكنه في الواقع مؤثّر. من هنا على المكلّف أن يعمل بوظيفته، وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، سواء احتمل تأثيره في الطرف المقابل أو لم يحتمل ذلك. (منه دام ظلّه).

(١) فرائد الأصول، مصدر سابق: ج١ ص٢٨٢ ـ ٢٨٣.

القرينة الثانية: هي أنّ ظاهر الآية أنّ الإنذار إنّما يكون بما تفقّه.

وبهاتين القرينتين يُعرف: أنّ الإنذار الذي عُلّق عليه الحذر إنّما هو الإنذار بحكم الله تعالى الواقعي، فغاية ما تدلّ عليه الآية هو: وجوب الحذر إذا وقع إنذار بواقع ما تفقّه فيه، ومثل هذا الوجوب لا يُعقل كونه حكماً ظاهرياً وأنّه يريد أن يجعل الحجيّة؛ لأنّ وجوب الحذر هنا أنيط بالإنذار المطابق للواقع، فإن أحرز المكلّف إنّ إنذار هذا المنذر مطابق للواقع إذن فقد أصبح عالماً بحكم الله تعالى الواقعي، وحينئذٍ فلا معنى لجعل الحجّية بالنسبة إليه؛ لأنّ جعلها حكمٌ ظاهريّ، وهو إنّما يكون بحقّ غير العالم، وإن فرض أنّ المكلّف لم يحرز أنّه إنذار بالواقع، إذن فهو لا يحرز وجوب الحذر بالنسبة إليه؛ لأنّ وجوب الحذر رُتّب على الإنذار بالواقع، وهو غير محرز لذلك، وعليه فهذا الوجوب يستحيل كونه حكماً ظاهرياً، إذن فلابدّ أن يكون حكماً إرشادياً وعظياً، إذن فلا يمكن الاستدلال بهذه الآية[1].

وبعبارة أخرى: في الوجه الأوّل من المناقشة ندّعي أنّه لا دليل على الإطلاق في وجوب التحذّر؛ لأنّ الدليل إمّا هو التمسّك بمقدّمات الحكمة، وقلنا: إنّ المولى ليس بصدد البيان من تلك الجهة، وإمّا التمسّك بقانون اللغوية، وقلنا: لا لغوية في المقام.

أمّا في الوجه الثاني فنترقّى وندّعي وجود القرينة على عدم الإطلاق وعلى أنّ وجوب التحذّر مقيّد وليس مطلقاً.

ولمعرفة القرينة على التقييد وعدم الإطلاق نقول: إنّ الآية قالت: ﴿وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، فالآية تقرّر أنّه يجب على السامع أن يحذر ممّا أنذر به المنذِر ممّا تعلّمه وتفقّه به في المدينة، وليس الحذر من كلّ ما أنذر به المنذر حتّى لو لم يكن ممّا تعلّمه وتفقّه به في المدينة.

---

(١) انظر: بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠ ص٢٠٠.

وهذا يعني أنّ وجوب التحذّر على السامع مرتّب على الإنذار بالمتفقّه بـه وليس مرتّباً على إنذار المنذر بشكل مطلـق؛ قـال الـسيّد الخـوئي (رحمه الله): «إنّ الإنذار الذي رُتّب عليه وجوب الحذر إنّما هو الإنـذار عـن تفقّـهٍ ومعرفـةٍ في الدين، لا مطلق الإنذار ولو كان ناشئاً عن غير تفقّه، فيختصّ مورد الآيـة بـما إذا أحرز كون الإنذار ناشئاً عن التفقّه، وبدونـه يكـون التمـسّك بالآيـة مـن التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقية»[1].

فإذا علمت أنّ هذا حصّله من المدينة حينئذٍ علمـت بـصدقه، وبحثنـا في حجّية خبر الواحد عندما نشكّ بصدقه وبمطابقتـه للواقـع. فـإذا علمـت أن زيداً الذي يخبرك ينذرك بما تفقّه بـه، تكـون حينئـذٍ علمـت بـصدقه؛ فيكـون خارجاً عن محلّ البحث.

إذا علمنا بصدق قول زرارة نقول بحجّيته، ولكن الكلام فـيما إذا أخبرنـا زرارة بشيء وشككنا في أنّه صادق أو ليس بصادق، بمعنى أنّنا نريد أن نثبـت حجّية خبر زرارة مع احتمال تعمّد الكذب، أمّا إذا علمنا بصدق زرارة فحينئذٍ قوله يكون حجّة، لا من باب حجّية خبر الواحد، بل من باب علمنـا بـصدقه ومطابقته للواقع. وهذه الآية لا توجب التحذّر عـلى الـسامع إذا سـمع قـول المنذر حتّى لو شككنا بالمطابقة بل تثبت وجوب التحذّر على من ينذر بما تفقّه. أي: علمنا بصدقه بما أنذر به.

إذن توجد قرينة في الآية تدلّ أنّ وجوب التحذّر ليس بمطلـق وإنّـما هـو مقيّد بحصول العلم بمطابقة الواقع، وأنّ ما أنذر به مطابق وصـادق، ولـيس مخطئاً للواقع.

---

(١) دراسات في علم الأصول، تقريـراً لأبحـاث آيـة الله العظمـى الـسيّد أبـو القاسـم الخوئي، تأليف: آية الله السيّد علي الهاشمي الشاهرودي، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ: ج٣ ص١٧٧.

من هذا قلنا: إنّ الوجه الثاني فيه ترقٍّ على الوجه الأوّل؛ باعتبار أنّ الوجه الأوّل كان يقول: لا دليل على الإطلاق، بينما الوجه الثاني يقول بوجود دليل على التقييد.

وبهذا البيان يظهر ضعف ما ذكره سيّدنا الأستاذ الخوئي (رحمه الله) حيث قال: «إنّ مرجع هذا الإيراد إلى الإيراد الأوّل»[1]. فهذا الإيراد لا يرجع إلى الإيراد السابق؛ لأنّ الكلام ليس في قصور مقدّمات الحكمة باعتبار أنّ المولى ليس في مقام البيان، بل نفرض أنّ المولى في مقام البيان من ناحية وجوب الحذر، لكن الحذر المعلّق على الإنذار بالواقع، ومثل هذا يستحيل أن يكون حكماً ظاهرياً، إذن فهذا الإيراد لا يرجع إلى السابق.

الاعتراض على الأمر الثالث

لو سلّمنا الأمر الأوّل والثاني بأن قلنا: أنّ التحذّر واجب، وأنّه على نحو الإطلاق، **ولكنّنا لا نسلّم** بدلالته على الحجّية التعبّدية؛ إذ لا ملازمة بينه وبين الحجّية التعبّدية التي هي محلّ الكلام.

إذن نحن هنا ننكر الملازمة بين الوجوب مطلقاً وبين الحجّية التعبّدية، فحتى لو سلّمنا الأمرين السابقين معاً أيضاً، لا تكون الآية المباركة دالّة على حجّية خبر الواحد.

تقريب ذلك: هذه الآية كانت بصدد بيان قضية تاريخية حاصلها: أنّه بعد عام الفتح أو قبله بقليل، انتشر الإسلام في شبه الجزيرة العربية وفي مناطق نائية عن مركز الوحي؛ المدينة المنوّرة (على صاحبها وآله أفضل الصلاة والسلام). وهؤلاء كانوا يعلمون بوجود دين فيه تكاليف وواجبات ومحرّمات، وهذا العلم ـ كما هو واضح ـ منجّز. فكلّ فرد من أفراد المسلمين الذين لم يكونوا مع النبيّ (صلّى

(١) دراسات في علم الأصول، مصدر سابق: ج٣ ص١٧٨.

الله عليه وآله) في المدينة أو كانوا قريبين من المدينة ولا يستطيعون الاطّلاع على الأحكام والتكاليف الشرعية يوجد عندهم مثل هذا العلم الإجمالي؛ وهو أنّه هناك أحكام، فهناك أشياء تجب وهناك أشياء تحرم. وهذا العلم الإجمالي المنجّز يقتضي من كلّ مسلم أن يأتي بنفسه إلى رسول الله (صلّى الله عليه وآله) ويسأله ما هي الواجبات عليَّ؟ وما هي المحرّمات عليّ؟ أو يحتاط، فكلّ ما يحتمل حرمته لا يأتي به، وكلّ ما يحتمل وجوبه يأتي به.

الاحتياط عسر جدّاً على المكلّفين، خصوصاً في الزمان الأوّل، فيبقى وجوب الفحص الكامل. ومن الواضح أنّه ليس بإمكان المسلمين جميعاً أن ينفروا إلى رسول الله (صلّى الله عليه وآله) ليفحصوا عن الأحكام.

إذن الآية جاءت لبيان أنّ هذا المقدار من الفحص ـ وهو أن كلّ فرقة تبعث طائفة منها لتتفقّه في الدين وتتعلّم الأحكام، ثمّ تعود لتنذر من لم ينفر بما تفقّهت به ـ يُسقط عنكم أيّها المسلمون وجوب الفحص الكامل. إذن الآية المباركة بصدد بيان الطريق الذي يرفع به المكلّف تنجيز العلم الإجمالي، وهو إرسال كلّ فرقة طائفة منها ليتفقّهوا في الدين، وعند إخباركم بما تفقّهوا ينحلّ العلم الإجمالي.

إذا عرفت هذا نقول: نحن نريد من حجّية خبر الواحد: أنّ التنجيز يأتي بعد الإخبار، فإن لم يخبرني فلا تجب عليّ الصلاة، أمّا إن أخبرني فتجب عليّ الصلاة. وهذا يعني أن التنجيز في طول الإخبار ومترتّب عليه، فعندما يقول لي خبر الواحد: (السورة واجبة) فهذا يوجب لي التنجيز. وهذا يعني أنّ التنجيز صار في رتبة متأخّرة عن الإخبار. وفي الآية الكريمة الإنذار والإخبار مترتّب على التنجيز، فلا تدلّ على حجّية خبر الواحد.

وبعبارة أخرى: نحن نريد أن ننجّز عليك شيئاً بهذا الإخبار، وهذا الإنذار ليس هو الذي نجّز عليك الشيء بل العلم الإجمالي هو الذي نجّز

عليك الشيء. نعم، العلم الإجمالي ينحلّ بالطريق الذي ذكرناه.

فتحصّل: أنّ الآية ليست بصدد حجّية خبر الواحد، وهذا هو معنى قول الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) أنّ الإنذار يستبطن التنجيز في الرتبة السابقة. ونحن نريد من حجّية خبر الواحد أن يكون التنجيز متأخّراً عن الإخبار، وهنا ليس التنجيز متأخّراً عن الإخبار، بل الإنذار متأخّر عن التنجيز، إذن ما هو محلّ الكلام لا تتعرض له الآية المباركة وما تتعرض له الآية لا علاقة له بمحلّ الكلام. فحتى لو سلّمنا بتمامية المرحلة الأولى والثانية، إلّا أنّ المرحلة الثالثة ـ وهي الملازمة ـ غير تامّةٍ.

وهذا هو الجديد عند السيّد الشهيد (قدّس سرّه) في هذه الآية المباركة: فإنّ كلام ومناقشة الأصوليين جميعاً مرتبط بالمرحلة الأولى والثانية، ولم يناقش أحدٌ منهم في المرحلة الثالثة، بل كلّهم يقولون: لو تمّت الأولى والثانية فإنّ الثالثة مسلّمة. أمّا السيّد الشهيد (قدّس سرّه) فيقول: حتّى لو سلّمنا بتماميّة الأولى والثانية فالثالثة غير مسلّمة، بل مناقشة[1].

إلى هنا كان الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) يتكلّم بناء على مباني القوم، أمّا على مبنى حقّ الطاعة، فمن قال إنّ وجوب التحذّر يستلزم الحجّية؟ لأنّ المنذر

---

(١) ولكن هذا يتوقّف على أصلٍ موضوعيّ وهو: أنّ لفظ الإنذار يَستبطن التنجيز في الرتبة السابقة، ولو كانت الآية: (ليخبروا قومهم) لكانت دالّة على حجيّة خبر الواحد، ولكن عندما قالت: (لينذروا) فهي غير دالّة على حجية خبر الواحد.

من هنا نبحث في القرآن الكريم لنرى أنّه عندما يستعمل لفظ الإنذار، هل يستعمله دائماً في مورد وجود منجّز سابق أم الأمر ليس كذلك؟

فإذا كان القرآن الكريم لا يستعمل لفظ الإنذار إلّا في مورد منجّز سابق، كان كلام الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): تامّاً. أمّا إذا كان يستعمل لفظ الإنذار وإن لم يكن هناك منجّز سابق ـ يعني يستعمل الإنذار بما يرادف الإخبار ـ فلعلّ الإنذار المستعمل في الآية هو الإخبار. (منه دام ظلّه).

عندما يقول كلامه يوجب احتمالاً، والاحتمال منجّز عندنا، إذن لا دليل على حجّية قول المنذر هذا من باب أنّ الاحتمال منجّز، لا من باب أنّ خبر الواحد حجّة.

إذن اتّضح أنّ الاستدلال بآية النفر على حجّية خبر الواحد غير تامّ؛ قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «الظاهر أنَّ الآية غير ناظرة إلى مسألة الإخبار وحجّيته بل تنظر إلى مسألة أُخرى هي لزوم وجود طائفة بين الأُمّة تتحمّل مسؤولية الجهاد العقائدي والفكري في سبيل الله عن طريق التفقّه في الدين وحمله إلى الأطراف والأجيال؛ وهذه مسألة أجنبيّة عن حجّيّة خبر الواحد المبحوث عنها في علم الأصول»[1].

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**وقد يناقش في الأمر الأوّل**»، أي: في وجوب التحذّر.

• قوله (قدّس سرّه): «**بالاعتراض على أوّل تلك الوجوه**»، المعترض هو المحقّق الأصفهاني (رحمه الله) كما بيّنا في الشرح.

• قوله (قدّس سرّه): «**بأنّ الأداة**»، وهي (لعلَّ).

• قوله (قدّس سرّه): «**بأنّ الأداة مفادها وقوع مدخولها موقع الترقّب لا الترجّي**»، ومن الواضح أنّ الترقّب أعمّ من الترجّي، فقد يكون المترقّب أمراً محبوباً وقد يكون أمراً مرغوباً عنه. أمّا الترجّي فهو يساوق المطلوبية. ونحن نقول أنّ مفاد كلمة (لعلّ) وقوع مدخولها موقع الترقّب لا الترجّي.

• قوله: «**بأنّ غاية الواجب ليست دائماً واجبة**»، يناقش المصنّف (رحمه الله) في كلّية الكبرى، فيقول: إنّها سالبة جزئية.

---

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي، تأليف آية الله السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي، دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦ هـ: ج٤، ص٣٨١.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإن كانت محبوبة حتماً**»، أي: وإن كانت الغاية محبوبة حتماً، ولكن المحبوبية أعمّ من الوجوب.

• قوله (قدّس سرّه): «**لإيجابها**»، أي: لإيجاب الغاية.

• قوله (قدّس سرّه): «**بل قد يقتصر في مقام الطلب**»، أي: بل يقتصر المولى في مقام الطلب.

• قوله (قدّس سرّه): «**وسدّ باب من أبواب عدمها**»، أي: وسدّ باب من أبواب عدم الغاية وإن كان الباب الآخر مفتوحاً على حاله. فإن قلت لماذا؟ قلتُ: لعلّ هناك مصلحة في بقاء الإنسان حرّاً مطلق العنان، وهناك مفسدة في تكليفه بالغاية عند وجوب ذي الغاية. فإذا كان هذا معقولاً ثبوتاً، إذن: الكبرى كلّيتها غير تامّة.

• قوله (قدّس سرّه): «**عند وجود محذور مانع عن التكليف بها**»، أي: مانع من التكليف بالغاية، والمحذور هو مؤونة التكليف، والمؤونة الزائدة على المكلّف بأن يجب عليه التحذّر حتّى لو لم يحصل له علم.

• قوله (قدّس سرّه): «**وعدمها**»، أي: وعدم الغاية.

• قوله (قدّس سرّه): «**كمحذور المشقّة، وغيره**»، أي: وغير محذور المشقّة.

• قوله (قدّس سرّه): «**فيكون منجّزاً**» لإنذار المنذر، ولو لم نوجب الإنذار على المنذر لنسدَّ باب التحذّر مطلقاً، أمّا لو وجبنا عليه ولم نوجب على السامع مطلقاً، تبقى فائدة وهي حصول العلم في بعض الموارد.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولما كان المنذر يحتمل دائماً ترتّب العلم على إنذاره**»، في النتيجة: كلّ منذر إذا كان صادقاً فيما ينذر، لا يحتمل حصول العلم بإنذاره إلّا في بعض الموارد النادرة، عندها يقطع بأنه لا يترتّب أثر على إنذاره، ولكنّه في الأعمّ الأغلب ـ بل دائماً ـ يحتمل ترتّب علم السامع من إنذاره، ولو من باب اجتماع قرائن أخرى؛ لأنّ هذا السامع كان قد سمع الإنذار من شخص،

ولكنّه لم يحصل له اطمئنان، ولكنّه عندما يسمعه حصل عنده شكّ، ومن ثالث ومن رابع سيحصل له العلم بأنّ ما سمعه من الأوّل يكون تامّاً. إذن قد نوجب الإخبار على الأوّل ولا نوجب القبول مطلقاً على السامع.

• قوله: «**وهذه المناقشة إذا تمّت جزئياً فلا تتمّ كلّياً**»، أي: أنّ مناقشة الأمر الأوّل بوجوهه الثلاثة تامّة في الوجهين الثاني والثالث دون الأوّل.

• قوله (قدّس سرّه): «**وكون مفادها الترقّب**»، أي: وكون مفاد (لعلَّ) الترقّب ـ كما قال المحقّق الأصفهاني ـ صحيح.

• قوله (قدّس سرّه): «**بعد تسليم الأوّل**»؛ باعتبار أنّ الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في أبحاث الخارج يرى عدم إمكان تصحيح الأمر الأوّل مطلقاً، أمّا الثاني والثالث فواضح، وأمّا الأوّل فإشكال المحقّق الأصفهاني وارد، ولكن بتتميمٍ منه (قدّس سرّه) يظهر عدم تماميّته، فيكون الأمر الأوّل غير تامّ. وهذا يعني عدم وجود دليل على وجوب التحذّر، فينهدم الاستدلال بالآية الكريمة. لذا عبّر (بعد تسليم الأوّل).

• قوله (قدّس سرّه): «**أنّ الآية لم تُسق من حيث الأساس لإفادة وجوب التحذّر**»، أي: أساساً الآية ليست بصدد بيان هذه الجهة، وإنّما بصدد البيان من جهة أخرى.

• قوله (قدّس سرّه): «**بإطلاقها**»، أي: بإطلاق هذه الآية من هذه الحيثية.

• قوله (قدّس سرّه): «**وجوبه**»، أي: وجوب التحذّر.

• قوله (قدّس سرّه): «**على كلّ حال**»، سواء حصل للسامع علم من المنذِر أو لم يحصل له علم منه.

• قوله (قدّس سرّه): «**أنّ وجوب الإنذار ثابت على كلّ حال**»، فإن قلتَ: ذلك يستلزم وجوب القبول على كلّ حال. قلتُ: لا نقبل الملازمة.

• قوله (قدّس سرّه): «**إلّا على من حصل له العلم**»، من كلام المنذر.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولكنّه يوجب الإنذار على كلّ حال**» سواء حصل العلم للسامع من كلام المنذِر أو لم يحصل.

• قوله (قدّس سرّه): «**وذلك احتياطاً منه**»، الاحتياط هنا ليس هو الاحتياط الموجود في الأصول العملية، هذا الاحتياط هو في فعل المولى وليس الاحتياط في فعل المكلّف.

ولتوضيح الفكرة نقول: إنّ الاحتياط على قسمين:

الأوّل: الاحتياط في فعل المكلّف، كما لو شكّ في نجاسة أحد الإناءين، فإنّ الاحتياط هنا يقتضي تركهما معاً.

الثاني: الاحتياط في فعل المولى تبارك وتعالى. فقد ذكرنا في بحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري أنّ المولى في بعض الأحيان يوسّع دائرة محرّكية الغرض، ولكن بِلا أن يتوسّع دائرة نفس الغرض، كما لو كان غرض المولى إنقاذ ابنه من الغرق، ولكن يأمر عَبْده بإنقاذ كلّ غريق. فلعلّ الذي غرق هو عدوّ المولى، فهل يعني هذا أنّ غرض المولى تعلّق بإنقاذ عدوّه؟ لا، ولكن حيث إنّ العبد قد يخطئ فيتصوّر ابن المولى عدوَّ المولى وحينئذٍ لا ينقذه، أمره بإنقاذ جميع الغرقى حتّى يتخلّص من هذا الاحتمال. فيقول لعبده: يجب عليك إنقاذ كلّ من غرق. وهذا هو توسّع في دائرة محرّكية الغرض لا في نفس الغرض. هذا هو المراد من الاحتياط في المقام وليس الاحتياط الذي في فعل العبد.

• قوله (قدّس سرّه): «**وذلك احتياطاً منه في مقام التشريع**»، لا في مقام العمل للمكلّف، هذا الاحتياط غير ذاك. الاحتياط في مقام التشريع، غير الاحتياط في مقام العمل للمكلّف، وهو الحكم الظاهري.

• قوله: «**ما يُدّعى**»، المدّعي هنا هو الشيخ الأنصاري (رحمه الله)، وهذا الوجه مناقش في محلّه، فلهذا عبّر الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) عنه بـقوله (ما يُدَّعى).

• قوله (قدّس سرّه): «**من وجود قرينة في الآية على عدم الإطلاق**»، في الوجه

الأوّل كنا نقول بعدم وجود الدليل على الإطلاق، أمّا هنا فنقول يوجد دليل على عدم الإطلاق.

• قوله (قدّس سرّه): «**لظهورها**»، أي: لظهور الآية.

• قوله (قدّس سرّه): «**وكون**»، الواو هنا عاطفة على لـ(ظهورها).

• قوله (قدّس سرّه): «**هذا النحو من الإنذار**»، لا مطلق الإنذار، بل وجوب التحذّر على الإنذار بما تفقّه به.

• قوله (قدّس سرّه): «**فمع شكّ السامع**»، إنذار المنذر فيما تفقّه به، أم فيما لم يتفقّه به، لا يجب التحذّر؛ لأنّ الحكم لا يثبت موضوعه.

• قوله (قدّس سرّه): «**له**»، أي: لقول المنذر.

• قوله: «**وإنّما هو مسبوق بتنجيز الأحكام في المرتبة السابقة بالعلم الإجمالي**»، والمنجّز عدّة أشياء، منها العلم الإجمالي، والشبهة قبل الفحص.

• قوله (قدّس سرّه): «**هذا مضافاً إلى تنجّز الأحكام الإلزامية بالإخبار**»، يعني: لو سلّمنا أنّ الإنذار هنا يساوي الإخبار، ولكن أيضاً لا يدلّ على حجّية خبر الواحد.

(١٢٤)

ثانياً: الاستدلال بالسنة

- دلالة السنّة على حجّية خبر الواحد
- معنى السنّة
- طرق إثبات دليلية السنّة على حجّية خبر الواحد

وأمّا السنّة فهناك طريقان لإثباتها:

أحدُهما: الأخبارُ الدالّةُ على الحجّية. ولكي يصحَّ الاستدلالُ بها على حجّية خبرِ الواحد، لابدّ أن تكونَ قطعيّةَ الصدور.

الشرح

ذكرنا فيما سبق أنّ الاستدلال على حجّية خبر الواحد تارة يكون بالآيات، وأخرى بالسنّة الشريفة، وثالثة بالعقل، ورابعة بالإجماع. وبعد أن انتهى المصنّف (قدّس سرّه) من البحث في دلالة الآيات الشريفة، جاء ـ هنا ـ ليبحث في دلالة السنّة على حجّية أخبار الآحاد.

وقبل الدخول في استعراض طوائف الروايات التي استدلّ بها على المراد، وتقريب الاستدلال بها، ومناقشتها، نشير إلى أمورٍ:

الأمر الأوّل: في معنى السنة

لكلمة «السنّة» تحديدات ومعانٍ تختلف باختلاف العلوم وباختلاف المُصطَلِحين، ونحن نشير إلى بعض تلك المعاني، ونبيّن المقصود منها في المقام:

السنّة عند اللغويين

عرّف علماء اللغة السنّة: بأنّها الطريقة المسلوكة، وأصلها من قولهم سننت الشيء بالمسنّ: إذا أمررته عليه حتّى يؤثّر فيه سنّاً أي: طريقاً. قال السرخسي: «وأمّا السنّة: فهي الطريقة المسلوكة في الدين، مأخوذة من سنن الطريق، ومن قول القائل: سنّ الماء إذا صبّه حتّى جرى في طريقه، وهو اشتقاق معروف...»[1]. وقال ابن نجم الدين المصري: «هي الطريقة المسلوكة في الدين من غير لزوم على سبيل المواظبة»[2]. وقال ابن منظور: «وقد تكرّر

---

(١) أصول السرخسي، للإمام الفقيه الأصولي أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، دار الكتاب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ: ج١، ص١١٣.

(٢) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، للإمام العلّامة الشيخ زين الدين بن إبراهيم بن

في الحديث ذكر السنّة وما تصرّف منها، والأصل فيه الطريقة والسيرة ...»[(١)].
وقال في موضع آخر: «والسنّة: السيرة، حسنة كانت أو قبيحة...»[(٢)]. أي: أنّ السنّة هي الطريقة المعتادة سواء كانت حسنة أم سيّئة، كما في الحديث النبوي: «**من سنّ سنّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة من غير أن ينقص من أجورهم شيء**»[(٣)]. وقال (صلّى الله عليه وآله) في ضدّه: «**من سن سنّة سيّئة**

محمّد المعروف بابن نجيم الدين المصري، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ: ج١، ص٣٥. وكذلك عرفها ابن عابدين في: حاشية ردّ المحتار: ج١، ص١١١.

(١) لسان العرب، للإمام العلّامة أبى الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، نشر أدب الحوزة ـ قم، ١٤٠٥ هـ: ج١٣، ص٢٢٥.

(٢) المصدر نفسه: ج١٣، ص٢٢٥.

(٣) الكافي، تأليف ثقة الإسلام أبي جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي رحمه الله، قابله وعلق عليه علي أكبر الغفاري، ناشر: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة: ١٣٦٧ ش: ج٥، ص٩.
ـ تحف العقول عن آل الرسول، الشيخ الثقة الجليل أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحرّاني، عني بتصحيحه والتعليق عليه: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ: ص٢٤٣.
ـ الخصال، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي المعروف بالشيخ الصدوق، صحّحه وعلق عليه: علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية، قم المقدّسة، ١٤٠٣هـ: ٢٤٠.
ـ تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، للشيخ المفيد رضوان الله عليه، تأليف: شيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، حقّقه وعلّق عليه سيّدنا الحجّة السيّد حسن الموسوي الخرسان، الناشر: دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، ١٣٦٥ ش: ج٦، ص١٢٤.

فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة»[١].

وقيل أصلها الطريقة المحمودة، فإذا أطلقت انصرفت إليها، وقد تستعمل في غيرها مقيّدة، كقوله: (من سن سنّة سيّئة). وقد نقل هذا المعنى ابن منظور عن التهذيب، حيث قال: «السنّة: الطريقة المحمودة المستقيمة، ولذلك قيل: فلان من أهل السنّة، معناه: من أهل الطريقة المستقيمة المحمودة، وهي مأخوذة من السنن وهو الطريق»[٢].

السنّة عند الفقهاء

تطلق السنّة عند الفقهاء على معانٍ، منها:

الأوّل: كلّ حكم يستند إلى أصول الشريعة، في مقابل البدعة فإنّها تطلق على ما خالف أصول الشريعة ولم يوافق السنّة. وربّما استعملها علماء الكلام بهذا الاصطلاح.

الثاني: ما يرجح جانب وجوده على جانب عدمه ترجيحاً ليس معه المنع من النقيض، وهي بذلك ترادف كلمة المستحبّ، وربّما كان إطلاقها على النافلة في العبادات من باب إطلاق العامّ على الخاصّ.

الثالث: قد تطلق السنّة عندهم ويقصد بها الطريقة المسلوكة في الدين من غير وجوب ولا افتراض، ونعني بالطريقة المسلوكة ما واظب عليه النبيّ (صلّى الله عليه وآله) ولم يتركه إلّا نادراً، فبالتقيّد بالمسلوك في الدين، خرج النفل، وهو: ما

---

(١) التفسير الكبير، للفخر الرازي، الطبعة الثالثة: ج٢٠، ص٩٨.
ـ تفسير البيضاوي، البيضاوي، دار الفكر، لبنان ـ بيروت: ج٥، ص٢٦١.
ـ روح المعاني، الآلوسي: ج١٤، ص١٢٤.
ـ فتح القدير الجامع بين فنّي الرواية والدراية من علم التفسير، تأليف: محمد بن علي الشوكاني، الناشر عالم الكتاب: ج١٣، ١٥٧.
(٢) لسان العرب، مصدر سابق: ج١٣، ص٢٢٦.

فعله النبيّ مرّة وتركه أخرى، فهو دون السنن الزوائد؛ لاشتراط المواظبة فيها.

قال أبو هلال العسكري: «وإذا قلنا سنّة رسول الله (صلّى الله عليه وآله) فالمراد بها طريقته وعادته التي دام عليها وأمر بها»[(١)].

وقال في رياض السالكين: «والسنن: جمع سنّة، وهي في اللغة: الطريقة مرضيّة أو غير مرضيّة، وفي اصطلاح الشرع هي: الطريقة المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب. فالسنّة: ما واظب النبيّ (صلّى الله عليه وآله) عليها مع الترك أحياناً.

فإن كانت المواظبة المذكورة على سبيل العبادة سمّيت سنن الهدى، وإن كانت على سبيل العادة سمّيت سنن الزوائد، فسنّة الهدى: ما يكون إقامتها تكميلاً للدين، وهي التي يتعلّق بتركها كراهة وإساءة، كالجماعة والأذان والإقامة ونوافل الصلاة اليومية، وسنن الزوائد: هي التي أخذها هدى، أي: إقامتها حسنة ولا يتعلّق بتركها كراهة وإساءة، كسنّته (صلّى الله عليه وآله) في قيامه وقعوده ولباسه وأكله»[(٢)].

وقال الجرجاني: «السنّة في الشريعة، هي: الطريقة المسلوكة في الدين في غير افتراض ولا وجوب. فالسنّة: ما واظب النبيّ عليها مع الترك أحياناً، فإن كانت المواظبة المذكورة على سبيل العبادة فسنن الهدى، وإن كانت على سبيل العادة فسنن الزوائد»[(٣)].

---

(١) معجم الفروق اللغوية الحاوي لكتاب أبي هلال العسكري وجزء من كتاب السيّد نور الدين الجزائري، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ: ص٢٨٥.

(٢) رياض السالكين في شرح صحيفة سيّد الساجدين عليه السلام، السيّد علي خان المدني الشيرازي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، الطبعة الرابعة، ١٤١٥هـ: ج٧، شرح ص٢٠٤.

(٣) أضواء على السنّة المحمّدية، محمود أبو رية، نشر الأبطي، الطبعة الخامسة: ص٣٩.

السنّة عند الأصوليّين

اتّفق الأصوليّون على أنّ المراد بالسنّة هي ما صدر عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) من قول أو فعل أو تقرير. واختلفوا في مدلولها من حيث السعة والضيق. فالشاطبي وغيره وسّعوها إلى ما يشمل الصحابة، حيث اعتبر ما يصدر عنهم سنّة ويجري عليه أحكامها الخاصّة من حيث الحجّية.

بينما وسّعها أعلام الأصوليّين من مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) إلى ما يصدر عن الأئمّة الأطهار (عليهم السلام)، فهي عندهم: كلّ ما يصدر عن المعصوم (عليه السلام) قولاً وفعلاً وتقريراً. ولا طريق لنا إلى الوصول إليها إلّا ما نقله الرواة والمحدّثون وأصحاب السير والمؤرّخون.

ثمّ إنّه وقع كلام بين الأصوليّين في أنّه هل السنّة هي المحكيّ بالخبر، أي: نفس قول المعصوم وفعله وتقريره؟ أم هي الروايات الحاكية لقول المعصوم (عليه السلام) وفعله وتقريره؟ ذهب الشيخ الأنصاري (رحمه الله) إلى الأوّل؛ لذا أرجع البحث عن حجّية خبر الواحد إلى البحث عن أحوال السنّة[1]. وذهب آخرون إلى الثاني؛ قال المولى محمّد كاظم الخراساني: «المراد من السنّة: الأخبار الحاكية عن قول المعصوم وفعله وتقريره»[2].

الأمر الثاني: طرق إثبات دليلية السنة على حجية خبر الواحد

إنّ الذي يكشف عن السنّة، إمّا الروايات الصادر عن المعصوم (عليه السلام)، وإمّا السير القطعيّة التي تكشف عن رضا الشارع. وهذا يعني أنّ معنى دليلية السنّة على حجّية خبر الواحد: إمّا أن يوجد من الأخبار ما يكون دليلاً على

---

(١) انظر: فرائد الأصول، مصدر سابق: ج١، ص٢٣٨.

(٢) نهاية النهاية، الشيخ علي بن المرحوم الشيخ عبد الحسين الغروي الايرواني: ج٢، ص٦٣.

الحجّية، وإمّا أن توجد سيرة قائمة على العمل بأخبار الآحاد قد أمضاها المعصوم (عليه السلام).

إذن هناك طريقان لإثبات حجّية خبر الواحد بالسنّة:

أحدهما: الأخبار الدالّة على الحجّية.

وثانيهما: السيرة الدالّة على الحجّية.

ولكي يصحّ الاستدلال بالطريق الأوّل على حجّية خبر الواحد، لابدّ أن تكون هذه الأخبار قطعيّة الصدور؛ إذ لا يصحّ الاستدلال بنفس خبر الواحد على حجّية خبر الواحد، بل لابدّ أن تكون الأخبار المستدلّ بها على حجّيته معلومة الصدور عن المعصوم (عليه السلام)، إمّا بالتواتر أو بقرينة قطعيّة.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «إنّ الاستدلال بالسنّة يجب أن يكون بالسنّة البالغة حدّ التواتر؛ لأنّه ما لم تبلغ حدّ التواتر يكون من خبر الواحد الذي هو محلّ الكلام، فيكون من باب الاستدلال بالشيء المتنازع في حجّيته، وهو مصادرة على المطلوب، فلا يمكن الاستدلال على حجيّة خبر الواحد بخبر الواحد، إذن، فلابدّ من فرض قطعيّة السند، إمّا باعتبار التواتر، أو باعتبار ما يعوّض عنه ممّا يوجب قطعيّة السند»[(١)].

هذا مضافاً إلى «لزوم الدور في خصوص الاستدلال بها لحجّية أخبار الآحاد؛ لأنّ الاستدلال بها موقوف على حجّيتها، وحجّيتها موقوفة على حجّية خبر الواحد. وإذا كانت هي الدليل لحجّية خبر الواحد، كانت حجّية خبر الواحد موقوفة عليها، فتكون حجّيتها موقوفة على حجّيتها، لتوقّف حجّيتها على حجّية خبر الواحد الموقوف على حجّيتها»[(٢)].

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠، ص٢١٠.

(٢) بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، تأليف: آية الله العظمى الشيخ محمّد طاهر

قال الشيخ المظفّر (رحمه الله): «ولا شكّ في أنّه ليس في أيدينا من الأخبار ما هو متواتر بلفظه في هذا المضمون، وإنّما كلّ ما قيل هو تواتر الأخبار معنى في حجّية خبر الواحد إذا كان ثقة مؤتمناً في الرواية، كما رآه الشيخ الحرّ صاحب الوسائل. وهذه دعوى غير بعيدة، فإنّ المتتبّع يكاد يقطع جازماً بتواتر الأخبار في هذا المعنى، بل هي بالفعل متواترة لا ينبغي أن يعتري فيها الريب للمنصف»[١].

ولكنّ المحقّق الخراساني لم يتّضح له تواتر الأخبار معنى؛ لذا قال: إنّها متواترة إجمالاً، وهذا ما أفاده بقوله: «في الأخبار التي دلّت على اعتبار أخبار الآحاد؛ وهي وإن كانت طوائف كثيرة ـ كما يظهر من مراجعة الوسائل وغيرها ـ إلّا أنّه يشكل الاستدلال بها على حجّية أخبار الآحاد بأنها أخبار آحاد، فإنّها غير متّفقة على لفظ ولا على معنى، فتكون متواترة لفظاً أو معنى. ولكنّه مندفع بأنّها وإن كانت كذلك، إلّا أنّها متواترة إجمالاً؛ ضرورة أنّه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السلام».[٢]

ولتوضيح ما أفاده المحقّق الخراساني نقول: إنّ التواتر على أنحاءٍ:

الأوّل ـ التواتر اللفظي: وهو عبارة عن اتّفاق أخبار كثيرة على لفظٍ واحد؛ بحيث يقطع بصدور ذلك اللفظ، كما في رواية: «**إنّما الأعمال بالنيات**»[٣].

آل الشيخ راضي (قدّس سرّه)، الناشر: أسرة آل الشيخ راضي، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ: ج٦، شرح ص٢.

(١) أصول الفقه، الشيخ المظفر، مصدر سابق: ج٣، ص٨٦.

(٢) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٣٠١ ـ ٣٠٢.

(٣) الأمالي، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة للطباعة والنشر والتوزيع، دار الثقافة، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ: ص٦١٨.

الثاني ـ التواتر المعنوي: وهو اتّفاق أخبار كثيرة على معنى واحد، وإن كانت بألفاظ مختلفة، سواء كان بنحو الدلالة المطابقية أم التضمنية أو الالتزامية.

الثالث ـ التواتر الإجمالي: وهو إخبار جماعة غير متّفقين على لفظٍ واحدٍ، ولا على معنىً واحد، ولكنّه يعلم بواسطة كثرة هؤلاء المخبرين أنّ بعض هذه الأخبار صادر قطعاً.

إذا عرفت هذا نقول: إنّ هذه الطوائف الكثيرة ممّا يُعلم إجمالاً بصدور بعضها، فهي وإن لم تكن متواترة لفظاً ولا معنىً ولكنّها متواترة إجمالاً.

قال الأستاذ الشهيد موضّحاً مراد الآخوند الخراساني (رحمه الله): «إنّ قطعيّة السند الناشئة من التواتر ينبغي أن تكون بلحاظ أثر إجمالي؛ إذ ليس هناك تواتر لفظيّ أو معنويّ في أدلّة الحجيّة، بل هو تواتر إجماليّ، والتواتر الإجمالي إنّما يثبت قطعاً أخصّ المداليل؛ لأنّه هو المتيقّن صدوره، وحينئذٍ يعقد تواتر إجماليّ يُقتنص منه حجيّة القدر المتيقّن من أخبار الآحاد، من قبيل خبر الصحيح الثقة العدل الإمامي، ثمّ نفتّش عن رواية ينطبق عليها القدر المتيقّن ويكون مفادها حجيّة خبر الواحد على الإطلاق، فنعمل بهذا الخبر حيث تثبت حجيّة مطلق الخبر، وبذلك نكون قد أثبتنا حجيّة مطلق الخبر بالاستدلال على مرحلتين.

الأولى: عندما حصّلنا التواتر الإجمالي.

والثانية: عندما حصّلنا الرواية التي ينطبق عليها القدر المتيقّن وتقتضي حجيّة مطلق الخبر»[1].

ثمّ علّق الأستاذ الشهيد على ما أفاده الآخوند (رحمه الله) معتبراً أنّ هذا المنهج

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠، ص٢١١.

منهج صحيح وفنّي من الناحية النظرية، ولكنّه يبقى مجرّد فرض. وهذا ما أفاده بقوله: «وهذا المنهج صحيح وفنّي من الناحية النظرية، ولكنّهم لم يصرفوا الجهد الكافي في سبيل تعيين الروايات التي يتكوّن منها التواتر في المرحلة الأولى، وما يمكن أن يكون منشأً للمرحلة الثانية، بل كان هذا الفرض مجرّد فرض»[١].

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**وأمّا السنّة فهناك طريقان لإثباتها**»، أي: فإنّ هناك طريقين لإثبات حجّية خبر الواحد بالسنّة، وهما الأخبار والسيرة.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولكي يصحّ الاستدلال بها**»، أي: ولكي يصحّ الاستدلال بالأخبار على حجّية خبر الواحد.

• قوله (قدّس سرّه): «**لابدّ أن تكون قطعيّة الصدور**»، وإثبات حجّية الأخبار إمّا أن يكون من باب التواتر كما يذهب إلى ذلك الأعلام، وإمّا من باب جمع القرائن من رواية واحدة كما هو مبناه.

---

(١) المصدر نفسه.

(١٢٥)

الأخبار التي يستدلّ بها على حجية خبر الواحد

- الأخبار الدالّة على التصديق ببعض روايات الثقات
- الأخبار الدالّة على الحث على تحمّل الحديث
- الأخبار الدالّة على أمر الإمام برواية الحديث
- الأخبار الدالّة على انتفاع السامع بالرواية أكثر من الراوي
- الأخبار الدالّة على ذمّ الكذب على المعصوم
- الأخبار الدالّة على الإرجاع إلى أشخاص معيّنين
- الأخبار الدالّة على ردّ علم الروايات إلى أهلها
- الأخبار الدالّة على الترجيح عند التعارض
- الأخبار الدالّة على الترجيح بالأوثقية
- الأخبار الدالّة على الإرجاع إلى كلّي الثقة

وتُذكّرُ في هذا المجال طوائفُ عديدةٌ من الروايات، والظاهرُ أنّ كثيراً منها لا يدلّ على الحجّية.

وفيما يلي نستعرضُ بإيجازٍ جُلَّ هذه الطوائف ليتّضحُ الحال.

الطائفةُ الأولى: ما دلَّ على التصديقِ الواقعيِّ ببعض رواياتِ الثقات، من قبيل ما ورد عن العسكريّ (عليه السلام) عندما عُرِضَ عليه كتاب (يوم وليلة) ليونُس بنِ عبدِ الرحمن؛ إذ قال: «هذا ديني ودينُ آبائي، وهو الحقُّ كلّه».

وهذا مردُّه إلى الإخبار عن المطابقة للواقع، وهو غيرُ الحجّيةِ التعبّديةِ التي تُجعلُ عندَ الشكّ في المطابقة.

الطائفةُ الثانيةُ: ما تضمّنَ الحثَّ على تحمُّل الحديث وحفظِه، من قبيل قولِ النبيّ (صلّى الله عليه وآله): «مَن حَفِظَ على أمّتي أربعينَ حديثاً بعثَه الله فقيهاً عالماً يومَ القيامة».

وهذا لا يدلُّ على الحجّية أيضاً؛ إذ لا شكَّ في أنّ تحمّلَ الحديثِ وحفظَه مِن أهمّ المستحبّات، بل من الواجبات الكفائية؛ لتوقُّفِ حفظِ الشريعةِ عليه، ولا يلزمُ من ذلك وجوبُ القبول تعبُّداً مع الشكّ.

ومثلُ ذلك: ما دلّ على الثناء على المحدّثين، أو الأمرِ بحفظِ الكتب، والترغيبِ في الكتابة.

الطائفةُ الثالثةُ: ما دلَّ على الأمر بنقل بعضِ النكاتِ والمضامين، من قبيل قول أبي عبد الله (عليه السلام) «يا أبان إذا قدمتَ الكوفةَ فَاروِ هذا الحديثَ».

والصحيح: أنّ الأمر بالنقل يكفي في وجاهته احتمال تماميّة الحجّة بذلك بحصول الوثوق لدى السامعين، ولا يتوقّف على افتراض الحجّية

التعبّدية.

الطائفةُ الرابعة: ما دلّ على أن انتفاعَ السامع بالرواية قد يكونُ أكثرَ من انتفاع الراوي، مِن قبيل قولهم: «فربّ حاملِ فقهٍ إلى من هو أفقهُ منه».

ونلاحظ: أنّ هذه الطائفةَ ليست في مقام بيان أنّ النقلَ يُثبِتُ المنقولَ للسامع تعبّداً وإلاّ لكان الناقلُ دائماً مِن هذه الناحيةِ أفضلَ حالاً من السامع؛ لأنّ الثبوتَ لديه وجدانيّ، بل هي بعدَ افتراض ثبوتِ المنقولِ تريدُ أن توضِّحَ أنّ المهمَّ ليس حفظَ الألفاظ، بل إدراكُ المعاني واستيعابُها. وفي ذلك قد يتفوَّقُ السامعُ على الناقل.

الطائفةُ الخامسة: ما دلَّ على ذمِّ الكذبِ عليهم، والتحذيرِ من الكذّابين عليهم؛ فإنّه لو لم يكن خبرُ الواحد مقبولاً لما كان هناك أثرٌ للكذب ليستحقَّ التحذير.

والصحيح: أنّ الكذبَ كثيراً ما يوجبُ اقتناعَ السامعِ خطأً، وإذا افترضَ في مجال العقائد وأصولِ الدين، كفى في خطره مجرّدُ إيجادِ الاحتمال والظنّ. فاهتمامُ الأئمّةِ (عليهم السلام) بالتحذير مِن الكاذبِ لا يتوقّفُ على افتراضِ الحجّية التعبّدية.

الطائفةُ السادسة: ما ورد في الإرجاع إلى آحادٍ من أصحاب الأئمّةِ بدون إعطاءِ ضابطةٍ كلّيةٍ للإرجاع؛ من قبيل إرجاعِ الإمامِ إلى زرارةَ بقوله: «إذا أردتَ حديثاً فعليك بهذا الجالس».

أو قولِ الإمام الهادي (عليه السلام): «فاسأل عنه عبدَ العظيمِ بنَ عبدِ الله الحسنيَّ واقرأه منّي السلام».

ورواياتُ الإرجاع التي هي مِن هذا القبيل، لمّا كانت غيرَ متضمّنةٍ للضابطة الكلّيّةِ فلا يمكنُ إثباتُ حجّيةِ خبرِ الثقةِ بها مطلقاً حتّى في حالة احتمالِ تعمّدِ الكذب؛ إذ من الممكن أن يكونَ إرجاعُ الإمامِ بنفسه معبّراً عن

ثقتِه ويقينِه بعدم تعمّدِ الكذب ما دام إرجاعاً شخصيّاً غيرَ معلّل.

الطائفةُ السابعة: ما دلَّ على ذمِّ مَن يطرحُ ما يسمعُه مِن حديثٍ بمجرّد عدمِ قبولِ طبعِه له، من قبيل قوله (عليه السلام): «وأسوأُهم عندي حالاً، وأمقتُهم: الذي يسمعُ الحديثَ يُنسَبُ إلينا ويُروى عنّا، فلم يقبلْهُ، اشمئزَّ منه وجحَده. وكفّرَ مَن دان به، وهو لا يدري لعلّ الحديثَ من عندنا خرج، وإلينا أُسند».

إذ قد يُقال: لولا حجّيةُ الخبر لما استحقَّ الطارحُ هذا الذمَّ.

والجوابُ: إنّه استحقَّهُ على الاعتماد على الذَّوق والرأيِ في طرح الروايةِ بدون تتبّعٍ وإعمالٍ للموازين، وعلى التسرّع بالنفي والإنكار، مع أنّ مجرّدَ عدمِ الحجّيةِ لا يسوِّغُ الإنكارَ والتكفير.

الطائفةُ الثامنة: ما وردَ في الخبرينِ المتعارضين مِن الترجيح بموافقة الكتاب، ومخالفةِ العامّة، فلولا أنّ خبرَ الواحدِ حجّةٌ، لما كان هناك معنىً لفرض التعارض بين الخبرين وإعمال المرجّحاتِ بينَهما.

ونلاحظُ أنّ دليلَ الترجيحِ هذا يناسبُ الحديثينِ القطعيَّينِ صدوراً إذا تعارضا، فلا يتوقّفُ تعقّلُه على افتراض الحجّيةِ التعبّدية.

الطائفةُ التاسعة: ما وردَ في الخبرين المتعارضين مِن الترجيح بالأوثقية ونحوها من الصفات الدخيلةِ في زيادة قيمةِ الخبر وقوّةِ الظنِّ بصدوره، وتقريبُ الاستدلال كما تقدَّم في الطائفة السابقة.

ولا يمكنُ هنا حملُ هذا الدليلِ على الحديثين القطعيين؛ لأنّ الأوثقيةَ لا اثَر لها فيهما ما دام كلٌّ منهما مقطوعَ الصدور.

الطائفةُ العاشرة: ما دلَّ بشكلٍ وآخرَ على الإرجاع إلى كلّيِّ الثقة: إمّا ابتداءً، وإمّا تعليلاً للإرجاع إلى أشخاصٍ معيّنين على نحوٍ يُفهمُ منه الضابطُ الكلّيّ. وهذه الطائفةُ هي أحسنُ ما في الباب.

وفي روايات هذه الطائفةِ ما لا يخلو من مناقشةٍ أيضاً؛ من قبيل قولِه: «فإنّه لا عذرَ لأحدٍ من موالينا في التشكيك فيما روى عنّا ثقاتُنا، قد عرفوا بأنّنا نفاوضهم بسرّنا، ونحمّلُه إيّاهم إليهم».

فإنّ عنوانَ ثقاتِنا أخصُّ من عنوان الثقات، ولعلّه يتناولُ خصوصَ الأشخاصِ المعتمدينَ شخصياً للإمام، والمؤتَمنين من قِبله، فلا يدلُّ على الحجّية في نطاقٍ أوسعَ من ذلك.

وفي رواياتِ هذه الطائفةِ ما لا مناقشةَ في دلالتها، من قبيل ما رواه محمّدُ بنُ عيسى: «قال: قلتُ لأبي الحسن الرضا: جُعلت فداك، إنّي لا أكادُ أصلُ إليك لأسألَك عن كلّ ما أحتاجُ إليه مِن معالمِ، ديني أفيونُسُ بنُ عبد الرحمن ثقةٌ آخذُ عنه ما أحتاج إليه مِن معالمِ ديني، فقال: نعم».

ولمّا كان المركّزُ في ذهن الراوي أنّ مناطَ التحويل هو الوثاقة، وأقرَّه الإمامُ على ذلك، دلَّ الحديثُ على حجّية خبر الثقة.

غير أنَّ عددَ الرواياتِ التامّةِ دلالةً على هذا المنوال، لا يبلغُ مستوى التواتر؛ لأنّه عددٌ محدود. نعم، قد تُبذَلُ عناياتٌ في تجميع ملاحظاتٍ توجبُ الاطمئنانَ الشخصيَّ بصدور بعضِ هذه الروايات؛ لمزايا في رجال سندِها ونحوِ ذلك.

الشرح

ذكرنا فيما سبق أنّ إحدى الطرق لإثبات حجّية خبر الواحد هي الأخبار، وفي هذا المقطع نريد أن نسلّط الأضواء على طوائف من الأخبار الشريفة التي يمكن أن يُستدلّ بها على المراد.

استعرض الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) عشر طوائف من الأخبار لمعرفة مدى دلالتها على حجّية خبر الواحد أو عدم دلالتها، وهي كالتالي:

الطائفة الأولى: الأخبار الدالة على التصديق ببعض روايات الثقات

دلّت بعض الأخبار أنّ الإمام المعصوم (عليه السلام) بعد أنّ اطّلع على بعض ما رواه الثقات من أصحابه، أقرّ بأنّها حقّ. ومن تلك الأخبار:

• عن أبي بصير حمّاد بن عبيد الله بن أسيد الهروي، عن داود بن القاسم الجعفري، قال: «أدخلت كتاب يوم وليلة الذي ألّفه يونس بن عبد الرحمن على أبي الحسن العسكري (عليه السلام) فنظر فيه وتصفّحه كلّه، ثمّ قال: **هذا ديني ودين آبائي، وهو الحقّ كلّه**»[1].

• عن سعيد بن جناح الكشي، عن محمّد بن إبراهيم الوراق، عن بورق البوشجاني ـ وذكر أنّه من أصحابنا، معروف بالصدق والصلاح والورع والخير ـ قال: «خرجت إلى سرّ من رأى ومعي كتاب يوم وليلة، فدخلت على أبي محمّد (عليه السلام) وأريته ذلك الكتاب وقلت له: إن رأيت أن تنظر فيه وتصفّحه ورقة ورقة، فقال: **هذا صحيح ينبغي أن تعمل به**»[2].

---

(١) وسائل الشيعة: ج٢٧، ص١٠٠، باب وجوب العمل بأحاديث النبيّ (صلّى الله عليه وآله)، ح٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ح٧٦.

تقريب الاستدلال بأخبار هذه الطائفة

إنّ أخبار هذه الطائفة تدلّ على أنّ ما يرويه الثقات عن المعصوم (عليه السلام) صادر عنه فعلاً؛ لأنّ الإمام العسكري (عليه السلام) عندما قال في الرواية الأولى: **(هذا ديني ودين آبائي وهو الحقّ كلّـه)**، وعندما قال في الرواية الثانية: **(هذا صحيح ينبغي أن تعمل به)**، يشير بذلك إلى أنّ ما ورد من روايات الثقات في كتاب: (يوم وليلة) ليونس بن عبد الرحمن صادرٌ عنه وعن آبائه الطاهرين، وهذا يعني أنّ الإمام العسكري (عليه السلام) يتعبّدنا بصدور ما يرويه الثقات، وهذا معنى حجّية خبر الثقة.

مناقشة الاستدلال بأخبار هذه الطائفة

هذه الروايات تدلّ على أنّ الإمام المعصوم (عليه السلام) كان يتكلّم عن قضية خارجية، بمعنى أنّه (عليه السلام) كان في مقام الإخبار بأنّ هذه الروايات مطابقة للواقع؛ لأنّ الإمام (عليه السلام) عُرض عليه كتاب (يوم وليلة)، فقال: **(هذا ديني ودين بائي وهو الحقّ كلّـه)**، بمعنى أنّ ما في هذا الكتاب مطابق للواقع، وهذا لا دلالة فيه على حجّية خبر الواحد.

إذن الإمام (عليه السلام) كان يتحدّث عن قضية خارجية؛ يقول: هذا الكتاب وضعُه هكذا. والذي يفيدنا في المقام هو قول الإمام (عليه السلام) إنّ كلّ ثقة لا يكذب، لا أنّ زرارة لا يكذب. وبعبارة أخرى: نحن نريد حجّية خبر الواحد مع احتمال الكذب، وهذا الدليل يدلّ على الحجّية مع عدم احتمال الكذب.

إذن عندما قال الإمام العسكري (عليه السلام): **(هذا ديني ودين آبائي)**، قال ذلك من باب مطابقة ما في الكتاب للواقع. وهذا يعني أنّ ما رواه الثقة ـ وهو عبد الرحمن بن يونس في كتابه يوم وليلة ـ حجّة لا من باب حجّية خبر الثقة، بل من باب مطابقة ما فيه للواقع.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «هذه الروايات وأمثالها لا يصحّ الاستدلال بها، فإنّها غاية ما تدلّ عليه هو التصديق الشخصي من الإمام عليه السلام لبعض الروايات على نحو القضية الخارجية، فإذا وصلت إلينا عن طريق خبر الواحد فهو عين المتنازع فيه، فليس مفادها جعل الحجّية التعبّدية التي تُجعل عند الشكّ في المطابقة وعدمها»[١].

الطائفة الثانية: الأخبار الدالة على الحثّ على تحمل الحديث

توجد روايات حثّت على تحمّل الحديث، بمعنى الاستماع إليه وحفظه ونقله، ومن تلك الروايات:

• عن أنس عن رسول الله (صلّى الله عليه وآله) أنّه قال: «**من حفظ من أمّتي أربعين حديثاً ممّا يحتاجون إليه في أمر دينهم، بعثه الله عزّ وجلّ يوم القيامة فقيهاً عالماً**»[٢].

• رواية جابر عن الإمام الباقر (عليه السلام) أنّه قال: «**سارعوا في طلب العلم، فوالّذي نفسي بيده لحديثٌ واحد في حلال وحرام تأخذه عن صادق، خيرٌ من الدّنيا وما حملتْ من ذهب وفضّة**»[٣].

تقريب الاستدلال بأخبار هذه الطائفة

هذه الأخبار واضحة الدلالة في الحثّ على حفظ الحديث وكتابته وتحمّله

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠، ص٢١١.

(٢) الاختصاص، تأليف: فخر الشيعة أبي عبد الله محمّد بن النعمان العسكري البغدادي الملقّب بالشيخ المفيد، صحّحه وعلق عليه: علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم المقدّسة، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ: ص٦١.

(٣) المحاسن، تأليف: الشيخ الثقة الجليل أبي جعفر أحمد بن محمّد بن خالد البرقي، عني بنشره وتصحيحه والتعليق عليه: السيّد جلال الدين الحسيني، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٠هـ ش: ص٢٢٧.

ونقله من خلال بيان ما للحافظ والكاتب والناقل من ثواب وأجر، والإمام (عليه السلام) عندما حثّ على الحفظ وتحمّل الحديث، ليس الغرض من ذلك هو الحفظ بما هو حفظ، أو التحمّل بما هو تحمّل، بل ليوجب على المنقول إليه قبول تلك الأخبار والعمل بها، سواء حصل له العلم من قول الناقل أم لم يحصل له العلم؛ للملازمة بين وجوب النقل مطلقاً ووجوب القبول مطلقاً. ومعنى ذلك حجّية قول الناقل لها.

مناقشة الاستدلال بأخبار هذه الطائفة

ذكرنا فيما سبق أنّه يمكن أن يوجب المولى على بعضهم الحديث وتحمّل الحديث وحفظ الحديث وتقييد العلم بالكتابة ونحو ذلك، ولكن هذا لا يوجب القبول على السامع مطلقاً، بل يجب عليه القبول إذا حصل له العلم ولا تلزم اللغوية.

مضافاً إلى أنّ هذه الروايات ليست بصدد قبول السامع أو عدم قبوله؛ وإنّما بصدد حفظ الشريعة، فإذا لم تُحفظ الأخبار ولم تُكتب ولم تُنقل فقد تضيع الشريعة.

قال السيّد الأستاذ (قدّس سرّه): «هذه الروايات وأمثالها لا إشكال في صحّة مضمونها، فإنّ كسب المعارف الإسلامية والإحاطة بما ورد عن النبيّ والأئمّة من الروايات من أفضل الأعمال والمستحبّات، بل مرتبة منها من الواجبات الكفائية؛ لتوقّف حفظ الشريعة عليها. إلّا أنّ هذا أجنبيٌّ عن باب جعل الحجيّة لخبر الراوي والتعبّد بروايته، اللهم إلّا من باب توهّم الملازمة بين إيجاب التحمّل على هذا، والسؤال من ذاك، وقد عرفت جوابها»[1].

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠، ص٢١٣ .

الطائفة الثالثة: الأخبار الدالة على أمر الإمام برواية الحديث

وهي الروايات التي أمر فيها الأئمّة (عليهم السلام) أصحابهم بالجلوس في المساجد ـ خصوصاً في الكوفة ـ ليحدّثوا الناس.

منها: رواية أبان بن تغلب عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: **«يا أبان، إذا قدمت الكوفة فارو هذا الحديث: من شهد أن لا إله إلّا الله مخلصاً وجبت له الجنّة»**[1].

فلأهمّية هذا الحديث نرى الإمام الباقر (عليه السلام) يأمر أبان قائلاً له: (يا أبان، إذا قدمت الكوفة فارو هذا الحديث)[2].

وهكذا الروايات التي يأمر فيها الإمام عليه السلام مؤمن الطاق وهشام بن الحكم بالجلوس في مسجد الكوفة ومحادثة الناس[3]. وقد كان لسان هشام أبلغ في نفوس الناس من مائة ألف سيف، كما صرّح بذلك هارون العباسي[4].

---

(١) الكافي: ج٢، ص٥٢١. المحاسن: ج١، ٣٣. مستدرك الوسائل: ج٥، ص٣٥٩.

(٢) باعتبار أنّ الكوفة كانت آنذاك من أهمّ العواصم العلمية، التي ضمّت الآلاف من طلبة العلوم الدينية، حتّى قال عليّ بن الوشاء: دخلت مسجد الكوفة ووجدت فيها تسعمائة محدّث، كلٌّ يقول: حدّثني جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام. منه: (دام ظلّه).

(٣) وبالمقابل: كان الإمام الصادق (عليه السلام) يمنع بعض أصحابه من التصدّي للحديث في مسجد الكوفة، وهذا يدلّ على أنّ الحوزة العلمية في زمن الإمام الصادق (عليه السلام) كانت منظّمة ودقيقة إلى هذا الحدّ، بحيث إنّ الأستاذ ما كان يحقّ له أن يأتي إلى مسجد الكوفة ويتصدّى للتدريس والحديث إلّا بعد أن يأخذ الإذن من الإمام الصادق (عليه السلام). (منه دام ظلّه).

(٤) كمال الدين وتمام النعمة، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمّد علي بن الحسين بن بابويه القمّي، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، ١٤٠٥هـ.

تقريب الاستدلال بأخبار هذه الطائفة

من الواضح أنّ الإمام (عليه السلام) أمر أبان بنقل الحديث وروايته، وهذا يدلّ على وجوب الرواية مطلقاً سواء كان قول الناقل مفيداً لحصول العلم للسامع أم لا، ويلزم من ذلك ـ كما قلنا مراراً ـ وجوب القبول مطلقاً، وإلّا لم يجب القبول إلّا في حال حصول العلم للسامع، وحينها لا يكون معنى للأمر بالنقل مطلقاً؛ لأنّه سوف يكون لغواً، وهذا يعني حجّية خبر الثقة.

مناقشة الاستدلال بأخبار هذه الطائفة

ويناقش التقريب أعلاه: بإنكار الملازمة بين الأمر بالنقل ووجوبه وبين القبول تعبّداً.

قال الأستاذ الشهيد: «وهذا اللسان وأمثاله لا يدلّ على الحجّية التعبّدية إلّا بناءً على القول بالملازمة بين الأمر بالنقل وبين وجوب القبول، وقد عرفت عدم الملازمة، بل يكفي في وجاهة الأمر بالنقل احتمال تمامية الحجّة بذلك، بحصول الوثوق لدى السامعين ولا يتوقّف على افتراض الحجّية التعبّدية»[(١)].

الطائفة الرابعة: الأخبار الدالة على انتفاع السامع بالرواية أكثر من الراوي

دلّت جملة من الأخبار على أنّ انتفاع السامع بالرواية قد يكون أكثر من انتفاع الراوي والناقل للرواية؛ منها: «**...وربّ حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه**»[(٢)].

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠، ص٢١٤.

(٢) الكافي، الكليني: ج١، ص٤٠٣، باب ما أمر النبيّ (صلى الله عليه وآله) بالنصيحة للمسلمين، ح١.

تقريب الاستدلال بأخبار هذه الطائفة

هذه الأخبار دلت على أنّ السامع نقل إليه الفقه، ومن المعلوم أنّ الفقه لا يحمل إليه دائماً على نحو القطع واليقين، بل كثيراً من الأحيان يحمل إليه على نحو خبر الواحد. وحيث إنّ الرواية نصّت على أنّ السامع إنّما يستفيد منها أكثر من الناقل، فلو لم يكن كلام الناقل حجّة على السامع لما استفاد منه. فلمّا فرضت الرواية أنّ السامع يستفيد من الرواية أكثر ممّا يستفيد الناقل، نستكشف حجّية الرواية على السامع.

مناقشة الاستدلال بأخبار هذه الطائفة

قد يوجب المولى على الناقل أن ينقل ولا يوجب على السامع أن يسمع إذا لم يحصل له العلم، ولكن من باب أنّه في كثير من الموارد يحصل للسامع العلم، أمر الناقل بأن ينقل، أو ـ لا أقلّ ـ يكون نقل الراوي مساهماً في حصول الوثوق والاطمئنان للسامع.

هذا مضافاً إلى أنّ الرواية ليست بصدد: أنّه متى يقبل السامع الحديث من الراوي ومتى لا يقبل؛ وإنّما الرواية تريد أن تقول: إنّ هذا المتن قد يستفيد منه السامع أكثر ممّا يستفيد منه الناقل، أمّا كيف يثبت للسامع ذلك، هل يثبت بخبر الواحد أم يحتاج إلى القطع واليقين؟ فإنّ الرواية لم تتعرّض إلى هذه الجهة.

إذن الرواية ليست بصدد بيان كيفية ثبوت الرواية للسامع، وإنّما بصدد بيان أنّ الملاك ليس في نقل الحديث بل الملاك هو التدبّر والتفقّه في الحديث[1].

---

(١) قال شخص لآخر: (حفظت كتاب البخاري)، فأجابه صاحبه قائلاً: (ما زدت في البلد إلّا نسخة)، لأنّ التفاضل إنّما هو بالتدبّر والتفقّه لا بمجرّد الحفظ والحمل، لذلك يشبّه القرآن الكريم الشخص الذي يحمل العلم ويحفظه ولكنه لا يفقه ما

الطائفة الخامسة: الأخبار الدالة على ذم الكذب على المعصوم

دلّت جملة من الروايات الشريفة الواردة عن المعصوم (عليه السلام) على التحذير من الكذب عليهم وذمّ الكذب والكذّابين الذين يختلقون الأحاديث من عندهم، من قبيل قول النبيّ (صلّى الله عليه وآله): «**من كذب عليّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من النار**»[1].

تقريب الاستدلال بأخبار هذه الطائفة

لو لم يكن خبر الواحد حجّة للسامع ويوجب تصديقه والعمل به، لما كان هناك وجه للتحذير من الكذب فيه وذمّه، وهذا معناه أنّ خبر الواحد حجّة مطلقاً، سواء أفاد العلم أم لا، وهو معنى الحجيّة التعبّديّة، وجاء التحذير لئلّا يقع الناس في الخطأ ومخالفة الواقع.

يحمل ولا يعمل به بالحمار، قال تعالى: ﴿**مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً**﴾ (سورة الجمعة: ٥)، وهذه الآية تريد أن تقول: إنّ مثل هذا واقعه واقع حمار يحمل الأسفار، بل هو أضلّ سبيلاً من الحمار؛ لأن الحمار يحمل الأسفار ولا يعلم ما فيها، بينما الإنسان يحمل الأسفار وهو يعلم ما فيها، فلهذا ورد في الرواية: «**أنّ أهل النار ليتأذّون من ريح العالم التارك لعلمه**». مشكاة الأنوار في غرر الأخبار، تأليف: العالم الجليل ثقة الإسلام أبي الفضل عليّ الطبرسي، تحقيق: مهدي هوشمند، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ: ص٢٤٦.

فهذه العلوم إن لم يصاحبها العمل ستكون حسرات على صاحبها في يوم القيامة، وتكون منشأ للعذاب، جاء في الرواية الشريفة: «**يُغفر للجاهل سبعون ذنباً قبل أن يغفر للعالم ذنب واحد**» الكافي، الشيخ الكليني، مصدر سابق، باب لزوم الحجّة على العالم وتشديد الأمر عليه: ج١، ص٤٧؛ لأنّه عصى الله سبحانه وتعالى وهو عالم. (منه دام ظلّه).

(١) الكافي، الكليني: ج١، ص٦٢، باب اختلاف الحديث، ح١.

وبعبارة أخرى: إنّ الروايات التي كذبت عليهم هي روايات آحاد، وليست روايات قطعيّة الصدور، من هنا نقول: إنّ روايات الآحاد لو لم تكن حجّة لما حذّرَنَا الأئمّة (عليهم السلام) من تكذيب الكذّابين عليهم؛ لأنّه حينئذٍ لا قيمة لرواياتهم، فلمّا حذرنا الأئمّة من رواياتهم، فهمنا حجّية روايات الآحاد.

مناقشة الاستدلال بأخبار هذه الطائفة

إنّ تحذير النبيّ (صلّى الله عليه وآله) من الكذّابين لا يستلزم الحجّية التعبّدية لخبر الواحد، بل حتّى لو قلنا أنّ خبر الواحد ليس بحجّة، أيضاً هناك مجال للتحذير من الكذّابين، خصوصاً إذا كانت تلك الروايات مرتبطة بأصول الدين؛ لأنّه وإن كانت ليست بحجّة ولكنّها قد تزلزل السامع وتوقعه في شكّ؛ لذلك حذّر الإمام منها ومن رواتها.

وبعبارة أخرى: إنّ هذه الروايات لا دلالة فيها على المراد؛ لأنّها بصدد بيان أنّ الكذب في نفسه محرَّم وأنّ الاختلاق والوضع يوجب الدخول في النار، وليست بصدد بيان أنّ قوله حجّة مطلقاً أم لا.

مضافاً إلى أنّ خبر الكاذب قد يوجب اقتناع السامع وتصديقه ووثوقه، أو اطمئنانه بصدور هذا الخبر، فيعمل به، فيقع في مخالفة الواقع والمفسدة، أو يكون خبر الكاذب في مجال العقائد وأصول الدين، وهذا يؤدّي إلى تشويش اعتقاد السامع فيما لو احتمل أو ظنّ صدقه وهذا خطر كبير من الكذب، فجاء التحذير منه.

والحاصل أنّه لا ملازمة بين تحذير الأئمّة (عليهم السلام) من الكذب عليهم وبين كون الخبر حجّة مطلقاً تعبّداً، بل قد يكون التحذير من الكذب لأجل أنّه يشكّل خطراً على معتقدات السامع فيما لو احتمل أو ظنّ أو وثق به.

الطائفة السادسة: الأخبار الدالة على الإرجاع إلى أشخاص معينين

ما دلّ من الأخبار بالرجوع إلى أشخاص معيّنين من الرواة والأصحاب بنحو القضية الخارجية، كإرجاع الإمام (عليه السلام) إلى عبد العظيم بن عبد الله الحسني، أو إلى زرارة، أو إلى يونس بن عبد الرحمن، ومن تلك الروايات:

• عن محمّد بن قولويه، عن سعد، عن محمّد بن الحسين بن أبي الخطاب عن محمّد بن سنان، عن المفضّل بن عمر، أنّ أبا عبد الله (عليه السلام) قال للفيض بن المختار في حديث: «**فإذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس**، وأومأ إلى رجل من أصحابه، فسألت أصحابنا عنه، فقالوا: زرارة بن أعين»[(١)].

• عن محمّد بن قولويه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن عبد الله بن محمّد الحجّال، عن العلاء بن رزين، عن عبد الله بن أبي يعفور قال: «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إنّه ليس كلّ ساعة ألقاك، ولا يمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كلّ ما يسألني عنه، فقال: **ما يمنعك من محمّد بن مسلم الثقفي، فإنّه سمع من أبي، وكان عنده وجيهاً**»[(٢)].

• عن صالح بن السندي، عن أميّة بن علي، عن مسلم بن أبي حيّة قال: «كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) في خدمته فلما أردت أن أفارقه ودّعته وقلت: أحبّ أن تزوّدني، فقال: **إئت أبان بن تغلب، فإنّه قد سمع منّي حديثاً كثيراً، فما رواه لك فَارْوِهِ عنّي**»[(٣)].

• عن محمّد بن عيسى، عن أحمد بن الوليد، عن عليّ بن المسيب الهمداني

---

(١) وسائل الشيعة: ج٢٧، ص١٤٣، باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث، ح١٩.
(٢) المصدر نفسه: ص١٤٤، ح٢٣.
(٣) المصدر نفسه ص ١٤٧، ح٣٠.

قال: «قلت للرضا (عليه السلام): شقّتي بعيدة، ولست أصل إليك في كلّ وقت، فممّن آخذ معالم ديني؟ قال: **مِن زكريا ابن آدم القمّي المأمون على الدين والدنيا**، قال عليّ بن المسيب: فلما انصرفت قدمنا على زكريّا بن آدم، فسألته عما احتجت إليه»[١].

• عن محمّد بن نصير، عن محمّد بن عيسى، عن عبد العزيز بن المهتدي والحسن بن علي بن يقطين جميعاً، عن الرضا (عليه السلام) قال: «قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة، آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: **نعم**»[٢].

تقريب الاستدلال بأخبار هذه الطائفة

إنّ أخبار هذه الطائفة وإن لم تصرّح بحجّية خبر الثقة، بنحو الكبرى الكلّية، ولكن يستفاد ذلك من مجموعها، بل من كلّ فرد منها؛ لضرورة عدم خصوصية لأشخاصهم، فلم توجب حجّية كلامهم إلّا وثاقتهم وأمانتهم على الدين والدنيا، فمن كان من غير هؤلاء وكان بصفاتهم كان خبره حجّة معتبراً. قال السيّد الخوئي (رحمه الله): «من المعلوم أنّه لا خصوصية لهؤلاء الرواة إلّا من حيث كونهم موثّقين، إذن فالمناط هي الوثاقة في الراوي»[٣].

مناقشة الاستدلال بأخبار هذه الطائفة

من الواضح أنّ روايات الإرجاع لا تدلّ على حجّية خبر الواحد؛ لاحتمال أنّ الإمام (عليه السلام) إنّما أرجع إلى هؤلاء لخصوصية فيهم، وهي علمه (عليه السلام) أنّهم لا يتعمّدون الكذب، مع أنّنا نريد إثبات حجّية خبر الثقة حتّى

---

(١) المصدر نفسه ص ١٤٦، ح٢٧.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٤٧ـ ١٤٨، ح٣٣.

(٣) مصباح الفقاهة، مصدر سابق: ج١، ص٢٠.

في حالة احتمال الكذب؛ لأنّ معنى الحجّية التعبّدية أنّنا إذا احتملنا أنّ الناقل كذب في نقله علينا، لا نعتني بهذا الاحتمال.

فتحصّل: أنّ الإرجاع إلى آحاد الأصحاب بلا ذكر منشأ الرجوع، وبلا ذكر الضابطة الكلّيّة للإرجاع، لا دلالة فيه على المطلوب. نعم، لو أنّ روايات الإرجاع بيّنت أنّ الضابطة في الإرجاع هي وثاقة الناقل، كما لو قال الإمام (عليه السلام): (**ارجعوا إلى زكريا بن آدم؛ لأنّه ثقة**)، لكانت دالّة على المطلوب.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «حتّى لو سلّم دلالتها على أنّ الإحالة المذكورة أعمّ من الإحالة على الفقيه في أخذ الفتوى بحيث تشمل الإحالة على الراوي، لكنّها مع ذلك لا تدلّ على الحجيّة المطلوبة في المقام. وعلى أيّ حال، فإنّه لا يمكن الاستدلال بها؛ لإمكان أن يكون الإمام (عليه السلام) قاطعاً بأنّ عبد العظيم لا يتعمّد الكذب وهكذا أمثاله، وأين هذا من جعل الحجيّة لخبر الواحد الذي هو محلّ الكلام والذي يحتمل فيه تعمّد الكذب»[١].

الطائفة السابعة: الأخبار الدالة على ردّ علم الروايات إلى أهلها

هناك جملة من الروايات دلّت على أنّه لا ينبغي للإنسان عندما ترد عليه الرواية ويجد أنّها لا تنسجم مع متبنّياته ومع ذوقه ومع طبعه أن يطرحها، بل ينبغي أن يردّ علمها إلى أهلها. ومن تلك الروايات، ما نقله جميل بن صالح عن أبي عبيدة الحذاء أنّه قال: «سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: **والله، إنّ أحبّ أصحابي إليّ: أورعهم وأفقههم وأكتمهم لحديثنا، وإنّ أسوأهم عندي حالاً وأمقتهم: إذا سمع الحديث ينسب إلينا ويروى عنّا فلم يقبله، اشمأزّ منه وجحده وكفّر من دان به، وهو لا يدري لعلّ الحديث من عندنا خرج، وإلينا أُسِند، فيكون بذلك خارجاً من ولايتنا**»[٢].

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر): ج١٠، ص٢١٤.

(٢) وسائل الشيعة: ج٢٧، ص٨٧ ـ ٨٨، باب وجوب العمل بأحاديث النبيّ، ح٣٩.

تقريب الاستدلال بأخبار هذه الطائفة

إنّ الروايات المنقولة إلينا فيها ما هو قطعيّ الصدور، وفيها ما هو أخبار آحاد، وروايات هذه الطائفة نصّت على ذمّ الطارح لتلك الروايات، من هنا نفهم حجّية تلك الأخبار، وإلّا لم يكن للذمّ وجه.

مناقشة الاستدلال بأخبار هذه الطائفة

يقول الأستاذ الشهيد: إنّ الإمام (عليه السلام) ليس بصدد بيان حجّية خبر الواحد أو عدم حجّيته، بل هو بصدد بيان أنّ الاعتماد على الرأي والذوق في طرح الرواية من دون تتّبع وإعمال للموازين مذمومٌ.

إذن هذه الطائفة من الروايات تذمّ الإنسان الذي إذا عُرض عليه شيء من الأخبار ووجد أنّها لا تنسجم مع مباني العقل النظري يرفضها. ومن ثمّ فهي تحثّ الإنسان على أن يكون متّزناً؛ يُرجع علم هذه الأخبار إلى أهلها. وأين هذا من الحجّية التعبّدية؟!

الطائفة الثامنة: الأخبار الدالة على الترجيح عند التعارض

وردت روايات كثيرة في باب التعارض تنصّ على أنّه إذا تعارض الخبران، فإنّ الترجيح يكون بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة، من قبيل ما ورد عن محمّد بن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «قال الصادق (عليه السلام): «**إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه**»[1]. وقوله (عليه السلام): «**إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما**

(١) وسائل الشيعة، مصدر سابق: ج٢٧، ص١١٨.

خالف القوم»[١].

تقريب الاستدلال بأخبار هذه الطائفة

إنّ الخبرين المتعارضين أخبار آحاد، فلو لم يكن كلّ خبر منهما حجّة في نفسه، لما احتجنا إلى الترجيح ـ عند التعارض ـ بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة.

بعبارة أخرى: هذه الروايات وإن لم يكن مدلولها المطابقي الحجّية ولكن الحجّية فيها أمر مفروغ عنه، بمعنى أنّه بعد فرض الحجّية في الروايتين المتعارضتين، نبحث عن المرجّحات.

من هنا نقول: لا يمكن أن توجد روايتان متعارضتان كلٌّ منها قطعيّة الصدور، بل على الأقلّ لابدّ أن تكون إحداهما ظنيّة الصدور، من هنا كانت هذه الروايات تشمل أخبار الآحاد، وتدلّ على الحجّية المفروغ عنها.

فتحصّل: أنّ الخبر لو لم يكن حجّة في نفسه لما كان هناك معنى لافتراض التعارض بين الخبرين، ثمّ علاجه بتقديم أحدهما على الآخر بالمرجحات.

مناقشة الاستدلال بأخبار هذه الطائفة

الاستدلال بهذا التقريب غير تامّ؛ لأنّ التعارض يمكن أن يقع حتّى بين الروايتين القطعيّتين من حيث الصدور، كما لو كانت دلالتهما ظنّية، فمن المعقول أن يكون عندنا خبران متعارضان قطعيّان من حيث السند ولكنّهما ظنّيان من حيث الدلالة، فنحتاج إلى المرجّحات. وبهذا يظهر عدم تمامية الاستدلال بأخبار هذه الطائفة على حجّية خبر الثقة.

وبعبارة أخرى: يوجد طائفتان متعارضتان من الروايات، المستدِلّ يقول

---

(١) وسائل الشيعة: ج٢٧، ص١١٨، باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة، ح٣١.

إنّ أخبار هذه الطائفة فرضت حجّيتها ثم قالت: المرجّح إمّا الكتاب وإمّا مخالفة العامّة. ثم يقول: هذه الروايات المتعارضة هي روايات آحاد.

الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) يقول: لعلّ الروايتين المتعارضتين قطعيّتان من حيث السند وظنّيتان من حيث الدلالة، فيقع التعارض بين الدلالتين، فنحتاج إلى مرجّحات الدلالة، وحينها لا تدلّ على المفروغية من الحجّية التعبّدية لخبر الواحد.

الطائفة التاسعة: الأخبار الدالة على الترجيح بالأوثقية عند التعارض بين الخبرين

استدلّ على حجّية خبر الواحد بما ورد في الخبرين المتعارضين من الترجيح بالأوثقية والشهرة ونحوهما من الصفات التي تدخل في زيادة قيمة الخبر، كقوّة الظنّ بصدوره؛ من قبيل: ما رواه زرارة بن أعين حيث قال: «سألت الإمام الباقر (عليه السلام)، فقلت: جُعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟ قال (عليه السلام): **يا زرارة، خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر**. فقلت: يا سيدي، إنّهما معاً مشهوران مرويّان مأثوران عنكم، فقال (عليه السلام): **خذ بقول أعدلهما عندك، وأوثقهما في نفسك**»[1].

تقريب الاستدلال بأخبار هذه الطائفة

من المرجّحات السندية: وثاقة الراوي، وهذا المرجّح يتمّ في الخبرين غير القطعيّين؛ لأنّه إذا كانا قطعيّين من حيث السند، حينئذٍ لا يعقل أن يكون

(١) جامع أحاديث الشيعة، الذي أُلّف تحت إشراف المحقّق العلّامة آية الله العظمى الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي، المطبعة العلمية، قم، ١٣٩٩هـ: ج١، ص٢٥٥.

أحدهما أوثق من الآخر، وهذا يكشف أنّ الخبرين الموثوقين حجّة. إذن هذه الطائفة من الروايات يمكن أن تكون دليلاً على حجّية خبر الواحد.

مناقشة الاستدلال بأخبار هذه الطائفة

إنّ دلالة هذه الطائفة ـ بالتقريب المتقدّم ـ على حجّية خبر الواحد تامّة، ولكنّها أخبار آحاد، ومن الواضح أنّه لا يمكن الاستدلال على حجّية خبر الواحد بخبر الواحد.

الطائفة العاشرة: الأخبار الدالة على الإرجاع إلى كلي الثقة

من الأخبار التي استدلّ بها على حجّية خبر الواحد: الأخبار التي دلّت على الإرجاع إلى كلّ من كان ثقة.

• إمّا ابتداءً، كالذي جاء في التوقيع الشريف: «**فإنّه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يؤدّيه عنّا ثقاتنا، قد عرفوا بأنّا نفاوضهم سرّنا ونحمّلهم إيّاه إليهم**»[1].

• وإمّا تعليلاً للإرجاع إلى أشخاص معيّنين، بمعنى أنّ الإمام (عليه السلام) يعلّل ذلك الإرجاع بكون ذلك الشخص المعيّن ثقة؛ من قبيل ما رواه محمّد بن عيسى، عن عبد العزيز بن المهتدي والحسن بن علي بن يقطين جميعاً، عن الإمام الرضا (عليه السلام)، «قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة، آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال (عليه السلام): **نعم**»[2].

فالرواية الأولى تدلّ على الإرجاع إلى كلّي الثقة ابتداء، وبصورة مباشرة،

---

(١) وسائل الشيعة، مصدر سابق: ج١، ص٣٨ ـ ٣٩.

(٢) وسائل الشيعة: ج٢٧، ص١٤٧، باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث، ح٣٣.

من دون الإشارة إلى أحد بعينه، أمّا الراية الثانية فإنّه يُفهم منها إعطاء ضابطة كلّية لمن يجوز الرجوع إليه.

تقريب الاستدلال بأخبار هذه الطائفة

السائل في هذه الرواية لا يسأل عن حجّية الثقة، وإنّما يسأل عن صغرى هذه الكبرى، أي: يسأل عن ثقة شخص معيّن، وهذا يعني أنّ الكبرى ـ وهي حجّية الثقة ـ مفروغ عنها، فكأنّه يريد أن يقول للإمام (عليه السلام): يا بن رسول الله أنا أعلم أن كلّ ثقة حجّة، ولكن أسأل عن يونس بن عبد الرحمن هل هو ثقة[1].

وهذه الروايات استدلّ بها الميرزا النائيني على حجّية خبر الواحد، حيث قال: «لا إشكال في أنّه يستفاد من المجموع اعتبار الخبر الموثوق به، بل يستفاد من بعضها أنّ الاعتماد على خبر الثقة كان مفروغاً عنه عند الصحابة مرتكزاً في أذهانهم، ولذلك ورد في كثير من الأخبار السؤال عن وثاقة الراوي، بحيث يظهر منها أنّ الكبرى مسلّمة والسؤال كان عن الصغرى»[2].

فإن قلتَ: إنّ كبرى حجّية الثقة مركوزة في ذهن السائل ولم يصرّح بها المعصوم؟

قلتُ: لو لم يكن هنا الارتكاز صحيحاً لكان على الإمام أن ينبّه، وحيث إنّه لم ينبّه على ذلك، فهذا يعني أنّ الإمام أقرّ ما هو مرتكز في ذهن السائل، والتقرير من المعصوم حجّة.

---

(١) وهذه الطائفة من الروايات تفترق عن الطائفة السادسة في أنّ الإرجاع فيها معلّل، بينما الإرجاع في الطائفة السادسة فإنّه غير معلّل. (منه دام ظلّه).

(٢) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص١٩٠.

مناقشة الاستدلال بأخبار هذه الطائفة

أمّا الرواية الأولى وما كان بلسانها فدلالتها على حجّية خبر الواحد غير تامّة؛ لأنّ الإمام (عليه السلام) قال: (ثقاتنا)، ولم يقل: (الثقات)، وهو أخصّ من العنوان الثاني؛ لأنّه لا ينطبق إلّا على الأشخاص المعتمدين شخصياً للإمام والمؤتمنين من قِبَله، وهذا يعني أنّ الرواية تدلّ على من كان ثقة عند الإمام (عليه السلام) ومن كان مؤتمناً عنده ومعتمداً لديه، ولا تدلّ على حجّية مطلق خبر الثقة، فيكون الدليل أخصّ من المدَّعى.

«وهذا الحديث أجنبيّ عن المقام؛ لأنّ قوله (ثقتي): لا يعني أنّه واجد لملكة الصدق فهو ثقة في قوله، وإنّما يعني أنّه معتمدي ومحلّ ثقتي في جميع أموري وأسراري ونحوها، إذن فليس معنى (ثقتنا): من نعتقد بكونه واجداً لملكة الصدق، وإنّما هو تعبير من سنخ تعبير الإمام الحسين (عليه السلام) بشأن ابن عمّه ومبعوثه مسلم بن عقيل (رضي الله عنه) إلى أهل الكوفة حيث كتب لهم، (**إنّي باعث إليكم ثقتي من أهل بيتي**)، فإنّ معنى ثقتي هنا: أنّه معتمدي في أموري وأفاوض معه أسراري، كما ورد في ذيل هذا الحديث الذي استُدلّ به على حجّية خبر الواحد، حيث ورد: (**قد عرفوا بأنّا نفاوضهم سرّنا ونحملهم إيّاه إليهم**)، فإنّ الثقة بهذا المعنى لا إشكال في حجّية خبره؛ فإنّ عنوان (ثقاتنا) و(ثقتي) أخصّ من عنوان: الثقة المطلق، فهو يدلّ على أنّ أولئك الثقات هم ممّن اصطفاهم الإمام لحمل علمه وسرّه، ومثلهم لا شكّ في صدقهم وحجّية أخبارهم، وهذا لا ربط له بمحلّ الكلام، فإنّ الكلام في حجّية خبر مطلق الثقة»[1].

أمّا الرواية الثانية وما كان بلسانها فلا شكّ في دلالتها على حجّية خبر

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠، ص٢٢٠.

الواحد، ولكن مع ذلك لا يمكن التمسّك بها لإثبات المدّعى، لأنّها أخبار آحاد، ولا يصحّ إثبات حجّية خبر الواحد بمثله؛ لأنّ ذلك يعني توقّف حجّية خبر الواحد على نفسه.

إثبات صدور ما تمت دلالته من الطوائف السابقة

اتّضح إلى هنا أنّ الطائفة التاسعة والعاشرة يمكن الاعتماد عليهما، ولكن هذا لا يشكّل لنا تواتراً في الروايات الدالّة على حجّية خبر الواحد، من هنا لا يمكن الاعتماد على هذه الروايات لإثبات حجّية خبر الواحد.

ولتوضيح ذلك نقول: إنّ الدليل على حجّية خبر الواحد لابدّ أن يكون دليلاً مقطوعاً بصدوره، وإلّا لزم الدور. وحصول القطع بصدور بعض الروايات التي تمّت دلالتها على الحجّية، يتوقّف:

• إمّا على تواتر هذه الروايات، وهو غير متحقّق في المقام؛ قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «ولكن يوجد من بين روايات هذه الطوائف التي تبلغ المائة وخمسين رواية يوجد خمس عشرة رواية قد تتمّ فيها الدلالة على حجيّة خبر الواحد، وهذا العدد، وإن كان في نفسه لا يكفي لبلوغ حدّ التواتر...»[1].

نعم، ادّعى الميرزا النائيني تواتر هذه الأخبار حيث قال: «ولا يتوهّم: أنّ هذه الأخبار من أخبار الآحاد ولا يصحّ الاستدلال بها لمثل المسألة، فإنّها لو لم تكن أغلب الطوائف متواترة معنى، فلا إشكال في أنّ مجموعها متواترة إجمالاً؛ للعلم بصدور بعضها عنهم صلوات الله عليهم أجمعين».

ولكنّ السيّد الخوئي (رحمه الله) ردّه بقوله: «وقد ادّعى المحقّق النائيني (رحمه الله) تواتر هذه الطائفة معنى، وهو بعيدٌ؛ لكونها قليلة غير بالغة حدّ التواتر»[2].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) مصباح الأصول، مصدر سابق: ج٢، ص١٩٢.

• وإمّا على وجود قرائن قطعيّة توجب القطع بالصدور. وهذا ما يمكن تحصيله من خلال بذل عنايات في تجميع ملاحظات توجب الاطمئنان الشخصي بصدور بعض هذه الروايات لمزايا في رجال سندها، ونحو ذلك.

وهذا ما أفاده الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) بقوله: «هناك بعض القرائن الكيفية لعلّها توجب حصول الاطمئنان بصدور بعض هذه الروايات الدالّة على الحجيّة إذا لوحظت هذه القرائن إلى جانب الخصوصية الكميّة، سواء اعتبر الاطمئنان الشخصي في التواتر المصطلح أم لا؛ إذ الميزان هو الاطمئنان لا صدق عنوان التواتر، بل هناك رواية واحدة من هذه الروايات الخصائص في سندها يمكن دعوى القطع أو الاطمئنان الشخصي بإفادتها جعل الحجيّة لخبر الواحد، ولو فرض عدم حصول الاطمئنان منها، فلا أقلّ من حصوله بها مع ضمّ الروايات الأخرى إليها»[1].

ثمّ يبدأ باستعراض تلك الروايات ويبدأ برواية الشيخ الكليني (رحمه الله) ويجعلها محور الاستدلال وأساسه[2]. وحاصل ما توصّل إليه (قدّس سرّه) عبّر عنه بقوله: «وحينئذٍ فلو جمعت هذه المؤيّدات الضعيفة مع تلك الروايات القويّة كيفاً، ثمّ ضمّت إلى الرواية الأولى التي جعلناها محور بحثنا، فحينئذٍ يمكن أن يحصل من ذلك اطمئنان بحجّية خبر الواحد ولو بمعونة باقي الروايات فيثبت نفي احتمال الكذب واحتمال الخطأ عن خبر الثقة تعبّداً، ولا أقلّ من الاطمئنان بصدور التعبّد بنفي احتمال الخطأ فضلاً عن نفي احتمال الخطأ تعبّداً، وبضمّ تلك الروايات إلى هذه الرواية يحصل الاطمئنان بالقدر المشترك بينها، وهو نفي احتمال الخطأ كما عرفت، وبذلك يتمّ لنا التمسّك بالرواية

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠، ص٢٢٣ .
(٢) انظر: المصدر نفسه: ج١٠، ص٢٢٣ ـ ص٢٣٧.

الأولى (المحور) في كلامنا، لأنّنا لا نحتمل فيها الكذب، ولو بقي هناك مجال لاحتمال الخطأ الذي ينافي الاطمئنان، فقد تُعبّدنا بعدمه، وحينئذٍ تصير الرواية الأولى حجّة، وحينئذٍ نتمسّك بها لإثبات التعبّد بنفي احتمال الكذب في خبر كلّي الثقة»[١].

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**ليتّضح الحال**»، على عدم دلالة الأخبار على حجّية خبر الواحد.

• قوله (قدّس سرّه): «**ما دلّ على التصديق الواقعي**»، وأنّ هذا هو المطابق للواقع.

• قوله (قدّس سرّه): «**مردّه**»، أي: مردّ كلام الإمام العسكري (عليه السلام).

• قوله (قدّس سرّه): «**إلى الإخبار عن المطابقة للواقع**»، وكلامنا ليس في هذه الجهة، وإنّما كلامنا في الحجّية التعبّدية التي تجعل عند الشكّ في المطابقة.

• قوله (قدّس سرّه): «**ما تضمّن الحثّ على تحمّل الحديث وحفظه**»، أي: الأخبار التي تضمّنت الحثّ على حفظ الحديث وتحمّله بمعنى الاستماع إليه من أجل نقله، وهذا من قبيل تحمّل الشهادة لأدائها.

• قوله (قدّس سرّه): «**...من حفظ على أمّتي أربعين حديثاً بعثه الله عالماً يوم القيامة**»، هذا الحديث وأمثاله صار حافزاً لكثير من العلماء الأعلام في أن يؤلّفوا كتاباً تحت عنوان: (الأربعون حديثاً)، حتّى يكونوا مصداقاً لمثل هذه الأحاديث، ويُحشروا يوم القيامة علماء فقهاء[٢].

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠، ص٢٣٧.

(٢) في هذا الحديث الشريف «من حفظ على أمّتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة» جملة من البحوث:

• قوله (قدّس سرّه): «**لا يدلّ على الحجّية أيضاً**»، أوّلاً: لعدم الملازمة. ثانياً: لأنّ الروايات ليست بصدد: إذا نقلتم يجب القبول، وإنّما هي بصدد نكتة حفظ الشريعة.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا يلزم من ذلك وجوب القبول تعبّداً مع الشكّ**»؛ لعدم وجود الملازمة، كما أشرنا في المباحث السابقة.

• قوله (قدّس سرّه): «**ومثل ذلك**»، أي: ومثل هذه الطائفة الثانية من الروايات ما دلّ على الثناء على المحدّثين والترغيب بحفظ الحديث وكتابة العلم.

• قوله (قدّس سرّه): «**ليست في مقام بيان أنّ النقل يثبت المنقول للسامع تعبّداً**»، الرواية ليست في بيان المقام من هذه الجهة.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإلّا لكان الناقل دائماً ـ من هذه الناحية ـ أفضل حالاً من السامع**»؛لأنّ الثبوت عند الناقل وجدانيّ، وعند السامع تعبّدي، فلا يكون: (ربّ) حاملٍ فقه إلى من هو أفقه منه، بل (دائماً) يكون الحامل أفقه من المحمول إليه.

• قوله (قدّس سرّه): «**بل هي بعد افتراض ثبوت المنقول**» إذن: الروايات بصدد البيان هذه الجهة، وبعد أن ثبت المنقول، كيف يثبت: أباليقين أم بخبر الواحد؟ الرواية ساكتة عن هذه الجهة.

• قوله (قدّس سرّه): «**التحذير من الكذّابين**»، أي: وتحذير المعصوم (عليه السلام) من الكذّابين.

• قوله (قدّس سرّه): «**أنّه استحقّه على الاعتماد على الذوق**»، أي: أنّ الطارح للأخبار اعتماداً على الذوق يستحقّ الذم؛ لأنّه اعتمد على ذوقه في فهم

منها: ما هو المراد بقوله (صلّى الله عليه وآله): (من حفظ أربعين حديثاً)؟
ومنها: ما هو المراد من قوله (صلّى الله عليه وآله): (على أمّتي)؟
ومنها: ما هو المراد من الفقيه في الحديث الشريف؟ (منه دام ظلّه).

الأحاديث.

• قوله (قدّس سرّه): «**يناسب الحديثين القطعيين صدوراً إذا تعارضا**»، من حيث الدلالة.

• قوله (قدّس سرّه): «**فلا يتوقّف تعقّله**»، أي: فلا يتوقّف تعقّل التعارض.

• قوله (قدّس سرّه): «**بالأوثقية ونحوها**»، أي: ونحو الأوثقية كالشهرة مثلاً.

• قوله (قدّس سرّه): «**بصدوره**»، أي: بصدور الخبر.

• قوله (قدّس سرّه): «**إمّا ابتداء وإمّا تعليلاً للإرجاع إلى أشخاص معيّنين**»، هذه إشارة إلى طائفتين من الروايات؛ روايات ذكرت التعليل مباشرةً ابتداء، والروايات التي هي من قبيل: أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني؟ قال: نعم.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذه الطائفة أحسن ما في الباب**»، ولكنّها أخبار آحاد، ولا يمكن الاستدلال بخبر الواحد على حجّية خبر الواحد.

• قوله (قدّس سرّه): «**وفي روايات هذه الطائفة ما لا يخلو من مناقشة أيضاً**»، وهي الروايات التي أرجعت ابتداءً.

المناقشة الأولى: أنّها أخبار آحاد.

والمناقشة الثانية: تعبير الإمام (عليه السلام) بقوله:(ثقاتنا)، الذي هو غير الثقة؛ لأنّ قول الإمام (عليه السلام): (**ثقتي من أهل بيتي**)، يختلف عن قوله: (**الثقة**). فهذه الرواية تثبت حجّية من كان ثقة الإمام (عليه السلام)، ونحن نريد إثبات الحجّية للأعمّ الذي يشمل الفطحي ورواة العامّة.

• قوله (عليه السلام): «**فإنّ عنوان ثقاتنا أخصّ من عنوان الثقات**»، وبعبارة أخرى: هذه الرواية على فرض قطعيّة صدورها، فهي أخصّ من المدّعى، هذا مضافاً إلى أنّها رواية آحاد، لا يمكن الاستدلال بها على حجّية خبر الواحد.

• قوله (قدّس سرّه): «**من قِبَله**»، أي: من قِبَل الإمام (عليه السلام).

(١٢٦)

الاستدلال بالسيرة على حجية خبر الواحد

- الاستدلال بسيرة المتشرّعة من أصحاب الأئمّة
- الاستدلال بسيرة العقلاء

والطريقُ الآخرُ لإثبات السنّة هو السيرةُ؛ وذلك بتقريبين:

الأوّل: الاستدلالُ بسيرة المتشرّعة من أصحاب الأئمّةِ على العمل بأخبار الثقات، وقد تقدّمَ في الحلقة السابقةِ بيانُ الطريق لإثبات هذه السيرة، كما تقدّمَ كيفيةُ استكشاف الدليلِ الشرعيِّ عن طريق السيرة، سواءً كانت سيرةُ أولئك المتشرّعة على ما ذكرناه بوصفهم الشرعيّ، أو بما هم عقلاء.

الثاني: الاستدلالُ بسيرة العقلاء على التعويل على أخبار الثقات، وذلك أنّ شأنَ العقلاء ـ سواءٌ في مجال أغراضهم الشخصية التكوينية، أو في مجال الأغراض التشريعية وعلاقات الآمرين بالمأمورين ـ العملُ بخبر الثقة، والاعتمادُ عليه، وهذا الشأنُ العامُّ للعقلاء يوجبُ قريحةً وعادةً لو تُركَ العقلاءُ على سجيَّتهم لأعملوها في علاقاتهم مع الشارع، ولعوَّلوا على أخبار الثقاتِ في تعيين أحكامه. وفي حالةٍ من هذا القبيل: لو أنّ الشارعَ كان لا يقرُّ حجّيةَ خبر الثقةِ لتعيّنَ عليه الردعُ عنها؛ حفاظاً على غرضه. فعدمُ الردع حينئذٍ، معناهُ: التقريرُ، ومؤدّاهُ: الإمضاء.

والفارقُ بين التقريبين: أنّ التقريبَ الأوّلَ يتكفَّلُ مؤونةَ إثباتِ جَريِ أصحابِ الأئمَّةِ فعلاً على العمل بخبر الثقة، بينما التقريبُ الثاني لا يدَّعي ذلك، بل يكتفي بإثبات الميلِ العقلائيِّ العامِّ إلى العمل بخبر الثقة، الأمرُ الذي يفرضُ على الشارع الردعَ عنه ـ على فرض عدمِ الحجّية ـ لئلاّ يتسرّبَ هذا الميلُ إلى مجالِ الشرعيّات.

الشرح

ذكرنا فيما سبق أنّ هناك طريقين لإثبات حجّية خبر الواحد بالسنّة، أحدهما: الأخبار الدالّة على الحجّية. والآخر: السيرة الدالّة عليها. وهذا يعني أنّ الاستدلال بالطريق الثاني ـ أعني السيرة على حجّية خبر الواحد ـ يرجع في روحه إلى الاستدلال بالسنّة؛ باعتبار أنّ السيرة إمّا سيرة متشرّعة وإمّا سيرة عقلاء، وكلتا السيرتين تكشفان عن موقف المعصوم.

وبعد فراغ المصنّف (قدّس سرّه) من بحث الطريق الأوّل، شرع ـ في هذا المقطع ـ في بحث الطريق الثاني. وقبل كلّ شيء: لابدّ من بيان أمور:

الأمر الأوّل: إنّ الاستدلال بالسيرة على حجّية خبر الواحد لا نجده في كلمات المتقدّمين من الأصوليين؛ باعتبار أنّ بحث السيرة إنّما بدأ من زمان الشيخ الأنصاري (رحمه الله)، ثم توسّع البحث فيها على يد الميرزا النائيني (رحمه الله) ومدرسته، وتعمّق بشكل أكثر وأدقّ على يد الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه).

الأمر الثاني: إنّ السيرة على قسمين: سيرة المتشرّعة، وسيرة العقلاء، ويمكن أن يميَّز بينهما بما حاصله: أنّ السيرة المتشرّعة معلولة للحكم الصادر من الإمام (عليه السلام)، فإذا وجدنا زرارة ومحمّد بن مسلم وفقهاء مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) وشيعتهم في ذلك الزمان لهم سلوكٌ خاصّ؛ خصوصاً إذا كان ذلك السلوك على خلاف مقتضى الميل والطبع العقلائي، نستكشف منه أنّهم أخذوه من المعصوم (عليه السلام)، وإلّا فلا معنى لإصرارهم على الالتزام بذلك السلوك وبذلك الحكم الشرعي. وهذا يعني أنّ السيرة بنفسها ـ وبلا واسطة ـ تكون كاشفة عن الحكم الشرعي.

قال الميرزا النائيني: «فهي عبارة عن عمل المسلمين ـ بما أنّهم مسلمون

وملتزمون بأحكام الشريعة ـ ولا إشكال في كشفها عن رضاء صاحب الشريعة إذا علم استمرارها إلى ذلك الزمان؛ إذ من المستبعد جدّاً ـ بل من المحال عادةً ـ استقرار سيرة المسلمين واستمرار عملهم على الشيء من عند أنفسهم من دون أن يكون ذلك بأمر الشارع ودستوره، ولو سلّم أنّه يمكن تحقّق السيرة بلا أمر منه، فلا أقلّ من أنّها تكشف عن رضاه، وإلّا كان عليه الردع إظهاراً للحقّ وإزاحة للباطل.

نعم، يعتبر في حجّية السيرة أن تكون من الملتزمين بالشريعة والمتديّنين بها، فلا عبرة بسيرة العوامّ الذين لا يبالون بمخالفة آداب الشريعة ويصغون إلى كلّ ناعق؛ لوضوح أنّ سيرتهم لا تكشف عن رضا المعصوم؛ لعدم ارتداعهم بردعه»[1].

أمّا السيرة العقلائية فإنّها لا تكشف عن الحكم الشرعي مباشرة، بل تكشف عنه بتوسّط السكوت الكاشف عن الإمضاء.

وبعبارة أخرى: السيرة العقلائية معاصرة للمعصوم، فلو لم يرضَ عنها لردع، ولو ردع لوصل إلينا ردعه، وحيث إنّه لم يصل فهذا يعني أنّه لم يردع، ولما لم يردع، نستكشف من ذلك رضاه وقبوله وإمضاءه.

قال الميرزا النائيني (رحمه الله): «وأمّا طريقة العقلاء: فهي عبارة عن استمرار عمل العقلاء ـ بما هم عقلاء ـ على شيء، سواء انتحلوا إلى ملّة ودين أو لم ينتحلوا، ومنهم المسلمون، وسواء كان ما استمرّت عليه طريقتهم من المسائل الأصولية أو من المسائل الفقهية. وقد يعبَّر عن الطريقة العقلائية ببناء العرف، والمراد منه العرف العامّ، كما يقال: إنّ بناء العرف في المعاملة الكذائية على كذا، وليس بناء العرف شيئاً يقابل الطريقة العقلائية، ولا إشكال أيضاً في اعتبار الطريقة العقلائية وصحّة التمسّك بها، فإنّ مبدأ الطريقة العقلائية لا يخلو: إمّا

---

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص١٩٢.

أن يكون لقهر قاهر وجبر سلطان جائر، قهر جميع عقلاء عصره على تلك الطريقة، واتّخذها العقلاء في الزمان المتأخّر طريقة لهم، واستمرّت إلى أن صارت من مرتكزاتهم، وإمّا أن يكون مبدؤها أمر نبيٍّ من الأنبياء بها في عصر حتّى استمرّت، وإمّا أن تكون ناشئة عن فطرتهم المرتكزة في أذهانهم حسب ما أودعها الله تعالى في طباعهم بمقتضى الحكمة البالغة حفظاً للنظام.

ولا يخفى بُعد الوجه الأوّل بل استحالته عادة، وكذا الوجه الثاني، فالمتعيَّن هو الوجه الثالث، ولكن على جميع الوجوه الثلاثة يصحّ الاعتماد عليها والاتكال بها، فإنّها إذا كانت مستمرّة إلى زمان الشارع وكانت بمنظر منه ومسمع وكان متمكّناً من ردعهم، ومع هذا لم يردع عنها، فلا محالة يكشف كشفاً قطعياً عن رضاء صاحب الشرع بالطريقة، وإلّا لردع عنها كما ردع عن كثير من بناءات الجاهلية، ولو كان قد ردع عنها لنُقل إلينا؛ لتوفّر الدواعي إلى نقله»[1].

إذن كاشفية السيرة العقلائية عن الحكم الشرعي تحتاج إلى الإمضاء الذي نكتشفه بالسكوت، وهذا يعني أنّها تكشف عن الحكم الشرعي ولكن بتوسّط شيء، من هنا كان الاستدلال بالسيرة المتشرّعة أسهل من الاستدلال بالسيرة العقلائية؛ لأنّ الأولى تكشف عن الحكم الشرعي بنفسها، بينما الثانية لا تكشف عنه بنفسها. نعم، تكشف عنه بتوسّط السكوت الكاشف عن الإمضاء، من هنا نحتاج إلى إثبات السكوت وعدم الردع.

تقريبان للاستدلال بالسيرة على حجية خبر الواحد

السيرة هي الطريق الثاني[2] لإثبات حجّية خبر الواحد بالسنّة، وذلك بتقريبين

---

(١) فوائد الأصول، الشيخ محمّد علي الكاظمي الخراساني: ج٣، ص١٩٢ـ١٩٣.

(٢) الطريق الأوّل تمّ الفراغ من بحثه في المقاطع السابقة.

التقريب الأوّل: الاستدلال بسيرة المتشرّعة من أصحاب الأئمة

إنّ أصحاب الأئمّة كانوا يعملون بأخبار الثقات الذين كانوا ينقلون الأخبار عن الأئمّة المتقدّمين، وهذا يدلّ على أنّ العمل بخبر الثقة جائز شرعاً وحجّة مطلقاً، سواء أفاد العلم أم لا؛ لأنّ أصحاب الأئمّة ليسوا كلّهم على تلك الدرجة الرفيعة من الوثاقة والعدالة والورع، وبالتالي ليس خبر كلّ واحد منهم يفيد العلم ليقال باختصاص العمل وقبول أخبارهم فيما إذا أفاد العلم فقط، بل كان فيهم الثقة الجليل، وكان فيهم من هو دون ذلك.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «لا إشكال لمن يلاحظ مجمل الروايات والرواة الذين نقلوا الأحاديث، لا شكّ في أنّه يرى رواة في غاية الوثاقة والورع بحيث لا يحتمل في شأنهم أيّ وهن أو زلل. كما لا إشكال في وجود كذّابين بينهم، عرّض بهم النبيّ (صلّى الله عليه وآله) والأئمّة والنقّاد من علماء الفنّ في القديم والحديث حتّى عصر الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) وبعده كذلك، وكلّ ذلك يوضّح أنّه كان يوجد رواة ومحدّثون لا يوثق بهم، في مقابل رواة ومحدّثين كانوا في أعلى درجات الوثاقة والورع، وكلّما كان هناك طرفان من هذا القبيل كان هناك وسط بين الصنفين لم يبلغوا تلك الدرجة العالية من الوثاقة، كما أنّهم لم يبلغوا تلك الدرجة من الانحطاط وعدم الوثاقة مطلقاً، وهؤلاء يشكّلون الأكثرية، وكانوا يتمثّلون في المتديّنين والمحافظين؛ إذ إنّ أصحاب الأئمّة كأصحاب رسول الله (صلّى الله عليه وآله) كان يوجد فيهم الصدّيقون، وكان يوجد فيهم الكذّابون، وكان يوجد فيهم الوسط الذي كان يمثّل الأكثرية من حملة الرواية والحفّاظ والمحدّثين، ونسبة ما يحمله هذا الوسط نسبة كبيرة، وهذه سنّة الله في خلقه مع جميع الأنبياء والأولياء.

والفقهاء من أصحاب الأئمّة كانوا يواجهون هذه المجموعة من الروايات التي جاءتهم من هذا الوسط ويبتلون بها، ولعلّ هذه المسألة من أشدّ

المسائل ابتلاءً؛ لأنّها هي الأساس في ابتناء وتفريع مسائل الفقه عليها»[1].

وإذا كان الأمر كذلك، فلابدّ للفقهاء أن يتّخذوا موقفاً من هذه الروايات، فإمّا أنّهم كانوا يعملون بخبر الواحد في الأحكام الشرعية لأنّهم سألوا الأئمّة وهم أجابوا بالإيجاب، أو لأنّهم عملوا بهذه الروايات من دون سؤال من الأئمّة جرياً على سليقتهم العقلائية، أو تمشّياً على مرتكزات شرعية موروثة من عصر النبيّ (صلى الله عليه وآله). وهذا يكشف عن حكم الشارع بالحجّية، لأنّها في الأوّل نتيجة السؤال والجواب، وفي الثاني لأنّهم جروا بالفعل على ذلك، والمعصوم لم يردع، وعدم ردعه لهم عن ذلك، تقريرٌ منه، وتقريره سنّة، يثبت به حجّية خبر الثقة.

أو أنّهم رفضوا العمل بخبر الواحد، وأنّ سيرة المتشرّعة لم تكن قائمة على العمل بخبر الثقة، فهنا نقول إنّهم إنّما رفضوا العمل بهذه الروايات لكونها غير قطعيّة، أو باعتبار أنّ رواتها ليسوا من أمثال زرارة، ومحمد بن مسلم، وكلّ هذا من دون رجوع إلى الأئمّة، ومن دون سؤال عن جواز العمل بها، وإنّما اكتفوا بإجراء أصالة عدم الحجّية، فلم يعملوا بها.

«وهذا الاحتمال مقطوع البطلان؛ إذ لا يُتصوّر عادةً أنّ أصحاب الأئمّة وقفوا هذا الموقف، وإن فرض صدوره من بعضهم فهو شذوذ، فلا يتصوّر صدوره من عامّة الأصحاب؛ باعتبار أنّ العمل بأخبار الثقات لو كان أمراً غير عقلائيّ في نفسه لكان مثل هذا الموقف محتملاً، فيقال: إنّهم بسليقتهم العقلائية رفضوا ذلك، كما هو الحال في أخبار غير الثقات، حيث رفضوا العمل بها بسليقتهم العقلائية، أمّا أخبار الثقات، فالسليقة العقلائية لا ترفضها، بل إمّا أن نقول بأنّ السليقة على طبق العمل بها كما في البيان الأوّل،

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠، ص٢٣٩.

ولو تنزّلنا فعلى الأقل نقول: بأنّ السيرة العقلائية على طبق العمل بأخبار الثقات، ولو تنزّلنا عن هذا المقدار نقول: إنّه على الأقلّ. السيرة العقلائية لا ترى أنّ العمل بأخبار الثقات أمرٌ على خلاف السليقة، بل كلاهما على حدّ واحد على الأقلّ.

وهذه الشبهة هي من أهمّ الشبهات الحكمية التي لا يجوز الرجوع فيها إلى الأصول من دون فحص والرجوع إلى الأئمّة، فافتراض أنّه وجد مسوّغ لأصحاب الأئمّة لطرح هذه الروايات التي عليها المعوّل في أكثر أبواب الفقه من دون أن يسألوا من الأئمّة اعتماداً على أصول أوّلية، فهذا أمر غير محتمل بعد فرض عقلائية العمل بأخبار الثقات كما عرفت، وعليه: فهذا الاحتمال ساقط»[1].

ويمكن أن يقال: إنّهم إنّما رفضوا العمل بخبر الثقة لأنّهم سألوا المعصوم (عليه السلام) عن حجّية خبر الثقة والاعتماد عليه، فأجاب (عليه السلام) بالنفي، وهذا بعيدٌ؛ لأنّه لو لم يكن العمل بخبر الثقة طريقاً صحيحاً وحجّة في العمل بالأحكام، لنقلت إلينا روايات تردع عن العمل به، كما ورد في القياس، فإنّه لما كان ليس بحجّة وردت روايات كثيرة تردع عن العمل به وتبيّن عدم حجّيته، فلو لم يكن خبر الثقة حجّة في مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) للعمل بالأحكام لنُقل إلينا عدم حجّيته، وحيث إنّه لم ينقل، فنستكشف عدم صدور الردع، وهذا يعني قيام السيرة على العمل به.

هذا مضافاً إلى أنّ المتشرّعة لو رفضوا العمل بخبر الثقة لاعتمدوا على طريق آخر للعمل بالأحكام، ولبان هذا الطريق؛ لأنّ المسألة محلّ ابتلاء، فلابدّ أن يستعلم عنها وبالتالي يكثر السؤال والجواب، وكما هو المعتاد لابدّ أن يصلنا

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠، ص٢٤٠.

شيء عن هذا الطريق الآخر البديل مع توفّر الدواعي لنقله؛ حيث إنّ الرواة رووا ما لا حاجة للناس به وما ليس مورداً للابتلاء نوعاً، وحيث إنّه لا وجود لهذا الطريق الآخر البديل لزم أنّ العمل بخبر الثقات كان هو المتَّبع والمعتمد عند الأئمّة، خصوصاً مع وجود الروايات المتقدّمة التي بعضها يدلّ على العمل به صريحاً أو التزاماً، وهذا المقدار يكفي للقول بأنّ عمل أصحاب الأئمّة بخبر الواحد كان مستفاداً من المعصومين أنفسهم (عليهم السلام)، وهذا بدوره يكشف ـ عن طريق الإنّ ـ على وجود السنّة الشريفة؛ لأنّ عمل الأصحاب معلول دائماً للدليل الشرعي، وذلك بوصفهم متديّنين ومتشرّعين لا يعملون إلّا وفق الموازين الشرعيّة، فيكون عملهم هذا بنفسه كاشفاً عن السنّة كشف المعلول عن علّته، ولا يحتاج إلى إثبات رضا الإمام (عليه السلام) بذلك عن طريق السكوت وعدم الردع.

بعبارة أخرى: إنّ الأخبار على ثلاثة أقسام: إمّا توجب اليقين بالحكم الشرعي، وهذا نادر الحصول. وإمّا أنّ رواة تلك الأخبار والأحكام من الضعاف والمجهولين والمعروفين بالكذب، وهذا ما حذَّر منه الأصحاب وكتبوا الكتب الرجالية حتّى يشخّصوا الراوي الثقة عن غير الثقة، أو الراوي المجهول عن غير المجهول. وإمّا الأخبار التي لا يكون رواتها من المجهولين أو المطعونين بالكذب، لكن مع ذلك لا تفيد اليقين. والمدَّعى أنّ الأصحاب كانوا يعملون بهذا النوع من الأخبار، وإلّا لو كانوا يعملون بغيرها لنُقل إلينا ذلك؛ باعتبار أنّها ستشكّل ظاهرة غريبة بين المتشرّعة، من هنا سيكثر السؤال عنها من قبل الأصحاب، والجواب من الأئمّة[1].

---

(١) إنّ القياس لم تعمل به كلّ المذاهب الإسلامية وإنّما عمل به مذهب واحد، ولكنّه حيث لم يكن مرضيّاً عندنا تجد أنّه كثرت الأسئلة من أصحاب الأئمّة حول حجّية

فإن قلتَ: لم يكن هناك سؤال وجواب؛ لوضوح عدم الحجّية، فلماذا تفرضون أنّ عدم ذلك هو وضوح الحجّية؟

قلتُ: لو لم تكن سيرة أصحاب الأئمّة على العمل بخبر الثقة في الأحكام لكانت لهم طريقة أخرى في العمل في الأحكام. ولو كانت لهم طريقة لنقلت إلينا؛ لأنّها ستكون ظاهرة غريبة في المجتمع الإسلامي؛ باعتبار أنّ كلّ المذاهب مجمعة على العمل بخبر الثقة، إلّا هذه الطائفة فإنّهم لا يعملون بخبر الثقة[1].

التقريب الثاني: الاستدلال بسيرة العقلاء على حجية خبر الواحد

استدلّ على حجّية خبر الواحد بالسيرة العقلائية المعاصرة للمعصوم (عليه السلام) على العمل بخبر الثقة؛ باعتبار سكوته وعدم ردعه (عليه السلام) عنها، وهذا يكشف أنّ الإمام (عليه السلام) راضٍ بالعمل بخبر الثقة، وهذا يعني حجّيته.

ومن خلال هذا التقرير الموجز نفهم: أنّ الاستدلال بهذا النوع من السيرة على حجّية خبر الواحد، يتوقّف على إثبات أمرين:

الأوّل: أن تكون هذه السيرة معاصرة للمعصوم (عليه السلام).

الثاني: إحراز إمضاء المعصوم (عليه السلام) للعمل بها.

ولإثبات ذلك، نقول: إنّ العقلاء لهم سنخان من الأغراض:

الأوّل: أغراض شخصية تكوينية.

الثاني: أغراض تشريعية ترتبط بالآمر والمأمور.

القياس وعدم حجّيته، فما بالك في خبر الثقة الذي يعمل به جميع الفرق الإسلامية، لو لم يكن حجّة عندنا لنقل إلينا الكثير من الأسئلة حول حجّية خبر الثقة وعدم حجيّته. (منه دام ظلّه).

(١) سيرة المتشرّعة تقول: إنّ الأصحاب كانوا يعملون بخبر الثقة، بينما سيرة العقلاء تقول: إنّ الأصحاب كانوا يميلون للعمل بخبر الثقة. (منه دام ظلّه).

في السنخ الأوّل من الأغراض: العقلاء يعملون بخبر الثقة ويعوّلون عليه ولا يعتنون باحتمال الخلاف، بمعنى: أنّ السيرة العقلائية قائمة على العمل بخبر الثقة في مجال الأغراض الشخصية التكوينية، وكذلك الحال بالنسبة إلى أغراضهم التشريعية، فنحن نجد أنّ العقلاء يعتمدون على خبر الثقة في إيصال أوامرهم إلى مأموريهم، والمأمور كذلك يعوّل على خبر الثقة في قبول أمر الآمر.

ولكن لا يستفاد من ذلك: حجّية خبر الثقة عند الشارع؛ لأنّ العقلاء آمر له حدود عمله، والشارع آمر وحاكم له محدودة عمله. فعمل العقلاء ـ فيما بينهم ـ بخبر الثقة في علاقات الآمرين بالمأمورين، لا يدلّ على أنّ الشارع يعمل بخبر الثقة في علاقات الآمر بالمأمور، إلّا أن تكون هذه النكتة التي أوجبت على العقلاء العمل بخبر الثقة تسري لتشمل أحكام حاكم آخر وشارع آخر؛ باعتبار أنّ النكتة ارتكازية مستحكمة في ذهن العقلاء، فلعلّ العقلاء من باب التوهّم يقولون أيضاً: لا فرق بين الشارع وغير الشارع، فكما أنّ العقلاء يعملون بخبر الثقة في مجال الأغراض التشريعية، الشارع أيضاً يعمل بخبر الثقة في مجال أغراضه وأحكامه الشرعية.

فهنا إذا لم يكن خبر الثقة حجّة عند الشارع وسكت، يكون قد عرّض أغراضه لخطر إعمال حجّية خبر الثقة؛ لأنّ العقلاء بحسب جريهم العملي سيعتمدون خبر الثقة في مجال الأحكام الشرعية أيضاً، لذا قلنا أنّ الشارع لو لم يكن يقبل خبر الثقة لوجب عليه أن يردع، ولو ردع لوصل، وحيث لم يصل، إذن لم يردع، وهذا يعني إمضاءه.

والسيرة العقلائية تثبت أن عمل العقلاء يعرّض الأغراض الشرعية إلى العمل بخبر الثقة، لا أنّها قائمة فعلاً على العمل بخبر الثقة في الشرعيات.

إذن هناك فرق في الاستدلال بسيرة المتشرّعة وبين سيرة العقلاء، فإنّ

سيرة المتشرّعة تثبت أنّ المتشرّعة كانوا يعملون بخبر الثقة في الشرعيات فعلاً. أمّا في سيرة العقلائية فليس مؤدّاها أنّ العقلاء كانوا يعملون بخبر الثقة، لتلك النكتة والجري العملي المرتكز في ذهن العقلاء.

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**والاعتماد عليه**»، أي: الاعتماد على خبر الثقة.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذا الشأن العامّ للعقلاء يوجب قريحة...**»، أي: وهذا الشأن العامّ والنكتة الارتكازية في ذهن العقلاء يوجب قريحة وجرياً عملياً يعرض أغراض الشارع أيضاً للعمل بخبر الثقة فيها، كما في الأغراض التكوينية والشرعية للعقلاء.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأعملوها**»، أي: لأعملوا تلك القريحة والعادة في علاقاتهم، لا أنّهم أعملوها فعلاً، بل لأمكن أن يعملوها في أغراض شارع آخر.

• قوله (قدّس سرّه): «**في تعيين أحكامه**»، أي: في تعيين أحكام الشارع.

• قوله (قدّس سرّه): «**الفارق بين التقريرين**»، أي: سيرة المتشرّعة وسيرة العقلاء.

• قوله (قدّس سرّه): «**لئلّا يتسرب هذا الميل إلى مجال الشرعيّات**»؛ لأنّه يلزم منه نقض الغرض، ونقض الغرض على الحكيم محال.

(١٢٧)

الاعتراض على الاستدلال بالسيرة

(الأجوبة على الاعتراض ومناقشة المصنف لها)

- ما ذكره المحقّق الخراساني
- ما ذكره المحقّق الإصفهاني
- ما ذكره الميرزا النائيني
- ما ذكره المصنّف

وهناك اعتراضٌ يواجِهُ الاستدلالَ بالسيرة، وهو: أنّ السيرةَ مردوعٌ عنها بالآيات الناهيةِ عن العمل بالظنّ، الشاملةِ بإطلاقها لخبر الواحد.

وتوجدُ عدّةُ أجوبةٍ على هذا الاعتراض:

الجوابُ الأوّل: ما ذكره المحقّقُ النائيني (رحمه الله) من: أنّ السيرةَ حاكمةٌ على تلك الآيات؛ لأنّها تُخرِجُ خبرَ الثقة عن الظنّ، وتجعله عِلماً؛ بناءً على مسلك جعل الطريقية في تفسير الحجّية.

ونلاحظُ على ذلك:

أوّلاً: أنّه إذا كان معنى الحجّية جعلَ الأمارة علماً، كان مفادُ الآياتِ النافيةِ لحجّية غيرِ العلمِ نفيَ جعلِها علماً، وهذا يعني أنّ مدلولَها في عرض مدلولِ ما يدلُّ على الحجّية، وكلا المدلولين موضوعُها ذاتُ الظنّ، فلا معنى لحكومته المذكورة.

ثانياً: أنّ الحاكمَ إن كان هو نفسَ البناء العقلائيِّ فهذا غيرُ معقولٍ؛ لأنّ الحاكمَ يوسِّعُ موضوعَ الحكم أو يضيِّقُه في الدليل المحكوم، وذلك من شأن نفسِ جاعلِ الحكمِ المرادِ توسيعُه أو تضيقُه، ولا معنى لأن يوسِّعَ العقلاء أو يضيِّقوا حكماً مجعولاً مِن قِبل غيرِهم.

وإن كان الحاكمُ الموسِّعُ والمضيِّقُ هو الشارعَ بإمضائه للسيرة، فهذا يعنى أنّه لابدّ لنا من العلم بالإمضاء لكي نحرزَ الحاكم. والكلامُ في أنّه كيف يمكنُ إحرازُ الإمضاءِ مع وجودِ النواهي المذكورةِ الدالّةِ على عدم الحجّية؟

الجواب الثاني: ما ذكرَه صاحبُ الكفاية (رحمه الله) من أنّ الردعَ عن السيرة بتلك العموماتِ الناهية غيرُ معقول؛ لأنّه دورٌ، وبيانُه: أنّ الردعَ

بالعموماتِ عنها يتوقّفُ على حجّية تلك العموماتِ في العموم، وهذه الحجّيةُ تتوقّفُ على عدم وجودِ مخصّصٍ لها، وعدمُ وجودِ مخصّصٍ يتوقّفُ على كونها رادعةً عن السيرة، وإلاّ لكانت مخصّصةً بالسيرة، ولسقطت حجّيتُها في العموم.

والجوابُ على ذلك: أنّ توقّفَ الردع بالعمومات على حجّيتها في العموم صحيحٌ، غير أنّ حجّيتَها كذلك لا تتوقّفُ على عدم وجودِ مخصّصٍ لها، بل على عدم إحرازِ المخصّص، وعدمُ إحرازِ المخصّصِ حاصلٌ فعلاً ما دامت السيرةُ لم يُعلمْ بإمضائها، فلا دور.

الجوابُ الثالث: ما ذكرَهُ المحقّقُ الأصفهانيُّ (رحمه الله) من: أنّ ظهورَ العمومات المدّعى ردعُها لا دليلَ على حجّيتِه؛ لأنّ الدليلَ على حجّية الظهورِ هو السيرةُ العقلائية، ومع انعقادها على العمل بخبر الثقةِ لا يمكنُ انعقادُها على العمل بالظهور المانعِ عن ذلك؛ لأنّ العملُ بالمتناقضين غيرُ معقولٍ.

وهذا الجوابُ غريبٌ؛ لأنّ انعقادَ السيرةِ على العمل بالظهور معناه: انعقادُها على اكتشاف مرادِ المولى بالظهور، وتنجّزُه بذلك، وهذا لا ينافي استقرارَ عملٍ آخرَ لهم على خلاف ما تنجَّز بالظهور، فالعملُ العقلائيُّ بخبر الثقة ينافي مدلولَ الظهور في العمومات الناهية، ولا ينافي نفسَ بنائهم على العمل بهذا الظهور وجعله كاشفاً وحجّة.

فالصحيحُ في الجواب أن يقال: إنّه إن ادّعيَ كونُ العمومات رادعةً عن سيرة المتشرّعة المعاصرينَ للمعصومينَ من صحابةٍ ومحدّثين، فهذا خلافُ الواقع؛ لأننا أثبَتْنا في التقريب الأوّلِ: أنّ هذه السيرةَ كانت قائمةً فعلاً على الرغم من تلك العمومات. وهذا يعني: أنّها لم تكن كافيةً للردع وإقامةِ الحجّة.

وان ادُّعيَ كونُها رادعةً عن السيرة العقلائيةِ بالتقريب الثاني، فقد يكون له وجهٌ، ولكنّ الصحيح مع هذا عدمُ صلاحيتها لذلك أيضاً؛ لأنّ مثل هذا الأمر المهمِّ لا يُكتفَى في الردع عنه عادةً بإطلاق دليلٍ مِن هذا القبيل.

الشرح

تقدّم منّا القول: إنّ الاستدلال بالسيرة على حجّية خبر الثقة يتوقّف على إثبات قيامها فعلاً على ذلك ومعاصرتها للمعصوم (عليه السلام)، مضافاً إلى إثبات الإمضاء وعدم الردع. وفي هذا المقطع يشير المصنّف (قدّس سرّه) إلى الاعتراضات التي وُجّهت للاستدلال بالسيرة على حجّية خبر الواحد والأجوبة على تلك الاعتراضات.

فقد اعتُرض على الاستدلال بالسيرة على حجّية خبر الواحد بما حاصله: أنّ السيرة وإن كانت قائمةً بالفعل على العمل بخبر الواحد، إلّا أنّ الشارع ردع عنها، ومع وجود الردع لا تكون دليلاً على الحجّية. فقول المستدل: أنّه لو ردع لوصل إلينا الردع، نقول: نعم، الشارع ردع عن هذه السيرة، وردعه وصل إلينا. وهو عبارة عن الآيات الناهية عن العمل بالظنّ كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً**﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿**وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾[2]، وحيث إنّ خبر الواحد أمارة ظنّية، فهو مشمول للنهي الوارد في هذه الآيات، فيكون هذا النهي رادعاً عن العمل بالسيرة.

ويمكن أن يقال: إنّ هذا الاعتراض يواجه الاستدلال بالسيرة بالتقريب الثاني دون الأوّل؛ إذ لا يعقل الاستدلال بهذه الآيات الناهية عن العمل بالظنّ على الردع عن العمل بخبر الثقة في المتشرّعة؛ لأنّه لو كان رادعاً لَما انعقد عمل المتشرّعة على العمل بخبر الثقة فعلاً. وهذا ما أشار إليه الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) بقوله: «إنّنا بينّا في الصيغة الثانية للسيرة، أي: في تقريب إثبات

---

(١) يونس: ٣٦.

(٢) الإسراء: ٣٦.

سيرة المتشرّعة: أنّ سيرتهم قد انعقدت فعلاً على العمل بأخبار الثقات. ومع انعقادها هكذا، يكون هذا كاشفاً عن عدم صلاحية هذه العمومات والمطلقات للردع، وإلّا لو كانت هذه العمومات كافيةً للردع لارتدعوا، ولما اجتمعوا على العمل بأخبار الثقات؛ إذن فلا يمكن افتراض أنّ الشارع قد عوّل على هذه العمومات وهو يرى سيرة الناس مستمرّةً على العمل بأخبار الثقات. إذن: فالعمل بأخبار الثقات حينئذٍ يكون خارجاً موضوعاً عن العمومات الناهية، وحينئذٍ لا يتمّ هذا الإشكال.

نعم، لو بقينا نحن والصيغة الأولى من تقريب السيرة العقلائية، فقد يرد هذا الإشكال، ويقال: لعلّ الشارع ردع عن هذه السيرة العقلائية بهذه العمومات وقد ارتدعوا عنها، وحينئذٍ: لا يوجد دليل خارجيّ على عدم ارتداع العقلاء، بل لعلّهم ارتدعوا، وحينئذٍ فالشبهة ترد على السيرة العقلائية دون السيرة المتشرّعية العاملة بأخبار الثقات»[1].

الأجوبة على الاعتراض على الاستدلال بالسيرة

ذكر الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) ثلاثة أجوبة على الاعتراض المتقدّم لكبار الأصوليين، ولكنّه ناقشها كلّها وبيَّن عدم تماميّتها، ثم طرح جواباً رابعاً للإجابة على الاعتراض المتقدّم.

الجواب الأوّل: ما ذكره الميرزا النائيني

قال الميرزا النائيني (رحمه الله) في معرض الجواب على الاعتراض المتقدّم: «إنّ الآيات الناهية عن العمل بالظنّ لا تشمل خبر الثقة، حتّى يتوهّم أنّها تكفي للردع عن الطريقة العقلائية؛ لأنّ العمل بخبر الثقة في طريقة العقلاء ليس من

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠، ص٢٤٣.

العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العمل بالعلم؛ لعدم التفات العقلاء إلى مخالفة الخبر للواقع؛ لما قد جرت على ذلك طباعهم واستقرّت عليه عادتهم، فهو خارج عن العمل بالظنّ موضوعاً، فلا تصلح لأن تكون الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة، بل الردع عنه يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص، بل لابدّ من تشديد النكير على العمل به، كما شدّد النكير على العمل بالقياس؛ لاشتراك العمل بالقياس مع العمل بخبر الثقة في كونه ممّا استقرت عليه طريقة العقلاء وطُبعت عليهم جبلّتهم»[1].

توضيح ذلك: لا يمكن للآيات الناهية عن العمل بالظنّ أن تكون رادعة عن العمل بخبر الواحد؛ لأنّها ليست بصدد بيان أنّ خبر الثقة ظنّ، بل هي بصدد إبطال حجّية الظنّ، والسيرة العقلائية تُخرج خبر الثقة عن الظنّ وتجعله علماً؛ بناءً على مسلك جعل الطريقية في تفسير الحجّية؛ وحينئذٍ: لا تشمله الآيات الناهية عن اتّباع الظنّ. وهذا يعني حكومة السيرة العقلائية الدالّة على حجّية خبر الثقة على الآيات الناهية عن العمل بالظنّ. وبهذا يكون الظنّ الناشئ من خبر الثقة خارجاً عن دائرة أفراد الموضوع الذي تعلّق به النهي عن اتّباع الظنّ؛ لأنّ هذا الظنّ صار علماً تعبّداً.

مناقشة المصنّف لجواب الميرزا

ناقش المصنّف (قدّس سرّه) جواب الميرزا فقال: إنّ الحكومة التي ادّعاها الميرزا النائيني غير تامّة؛ وذلك لأمرين:

الأمر الأوّل: أنّ الآيات المباركة الناهية عن العمل بالظنّ تقول: خبر الثقة لم أجعله علماً بالإطلاق، والسيرة العقلائية تقول: جعلته علماً بالتخصيص، ومن الواضح أنّ النسبة بين (جعلته علماً) و(لم أجعله علماً) هي التعارض، لا

---

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص١٩٥.

الحكومة.

وبعبارة أوضح: إنّه لا معنى للحكومة التي ذكرها الميرزا بين السيرة والآيات؛ وذلك لأنّ جعل الحجيّة على مبناه وإن كان معناه جعل الأمارة علماً؛ فتكون السيرة مفادها جعل العلميّة لخبر الواحد، إلّا أنّه في مقابل ذلك تكون مطلقات النهي عن العمل بالظنّ، وما ليس بعلم مفادها أيضاً نفي جعل الحجيّة لكلّ ظنّ، وبالتالي تنفي العلميّة عن الظنّ وعن غير العلم.

وحينئذٍ يكون هناك دليلان أحدهما: السيرة التي تثبت الحجيّة والعلميّة لخبر الواحد الظنّي، والآخر :مطلقات النهي التي تنفي الحجيّة والعلميّة عن كلّ ظنّ، وحيث إنّ موضوعهما واحد، وهو الظنّ وكلّ ما ليس بعلم تكويناً، فيكونان في مرتبة واحدة، أي: أنّ مدلولهما ومفادهما في عرض واحد، أحدهما يثبت والآخر ينفي، ومثل هذا المدلول لا يمكن أن يصار إلى الجمع العرفي فيه؛ لأنّه تعارض مستقرّ، وبالتالي لا معنى لحكومة أحدهما على الآخر.

الأمر الثاني: إنّ الذي يوسّع موضوع حكم أو يضيّقه هو نفس الحاكم لا حاكم آخر، فمثلاً: بعد أن يقول الشارع: (الربا حرام)، يستطيع أن يضيّق هذا الموضوع فيقول: (لا ربا بين الوالد وولده). وبعد أن يقول: (لا صلاة إلّا بطهور)، يستطيع أن يوسّع من دائرة الحكم الذي تشترط فيه الطهارة فيقول: (الطواف بالبيت صلاة)؛ باعتبار أنّ الربا والصلاة من مجعولاته، فيستطيع أن يوسّع موضوع الحكم كما يستطيع أن يضيّقه.

وهنا من قال إنّ الظنّ ـ الذي هو خبر الثقة في المقام ـ ليس بحجّة، هو الشارع؛ لأنّ الآيات هي التي قالت: ﴿**إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً**﴾. ومن قال إنّ الظنّ هو حجّة هم العقلاء، ومن الواضح أنّه لا يحقّ للعقلاء أن يتصرّفوا في موضوع حاكم آخر فيوسّعوه أو يضيّقوه. فبعد أن قال الشارع: (إنّ كلّ ما هو ظنّ ليس بحجّة)، لا يحقّ للعقلاء أن ينزلوا خبر الثقة منزلة

العلم ويخرجوه من دائرة الظنّ ويجعلوه حجّة. نعم، يحقّ للشارع ذلك؛ كما لو قال: (الظنّ ليس بحجّة، ولكنّي جعلت خبر الثقة علماً)، ولكن حيث إنّ الذي نزّل خبر الثقة منزلة العلم هم العقلاء لا الشارع، فلا عبرة بهذا التنزيل.

فإن قلتَ: نحن لا نقول إنّ السيرة هي التي توسّع وتضيّق مباشرة، بل نقول إنّ السيرة توسّع وتضيّق بتوسّط الإمضاء من الشارع، وهذا ممكن؛ **فالتوسعة والتضيقة** حينئذٍ تكون من نفس الشارع ولكن بشكل غير مباشر، فهو أمضى السيرة، وهي تصرّفت في موضوع حكمه الشرعي، وأخرجت خبر الثقة عن الظنّ وجعلته علماً، ولا محذور في ذلك.

فتحصّل: أنّه إذا كان مراد المستدلّ أنّ السيرة مباشرةً توسّع وتضيّق من موضوع الشارع، فهذا غير تامّ؛ لأنّ الحاكم لا يستطيع أن يتصرّف في موضوع حاكم آخر. أمّا إذا كان مراده أنّ السيرة بتوسّط الإمضاء من الشارع توسّع وتضيّق من موضوع الشارع، فهذا تامّ. ولكن الكلام في أنّه كيف يمكن إحراز الإمضاء مع وجود الآيات الناهية عن العمل بالظنّ الدالّة على عدم الحجّية؟

الجواب الثاني: ما ذكره المحقق الخراساني

أجاب المحقّق الخرساني على الاعتراض المتقدّم بأنّ الردع عن السيرة بتلك العمومات الناهية غير معقول، وهذا ما أفاده بقوله: «...لا يكاد يكون الردع بها إلّا على وجه دائر؛ وذلك لأنّ الردع بها يتوقّف على عدم تخصيص عمومها، أو تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة، وهو يتوقّف على الردع عنها بها، وإلّا لكانت مخصّصة أو مقيّدة لها»[1].

توضيح ذلك: إنّ رادعيّة الآيات عن سيرة العقلاء دورية؛ لأنّ رادعيّة

---

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٣٠٣.

الآيات بعمومها متوقّفة على حجّية هذا العموم، وحجّيته موقوفة على عدم كون السيرة مخصّصة له؛ إذ لو كانت مخصّصة له، لم يبق لها عموم حتّى تكون بعمومها حجّة رادعة عن السيرة، وعدم كون السيرة مخصّصة لعموم الآيات أيضاً موقوف على عموميّتها، فكون الآيات رادعة عن السيرة متوقّف على عدم كون السيرة مخصّصة، بينما عدم كون السيرة مخصّصة لها أيضاً متوقّف على كون الآيات رادعة عنها، وهو دور محال.

وبعبارة أوضح: المستشكل كان يرى أنّ هذه الآيات بعمومها وإطلاقها تردع عن السيرة العقلائية، وصاحب الكفاية يدّعي استحالة أن تكون هذه العمومات القرآنية رادعة عن العمل بالسيرة؛ لاستلزام ذلك الدور المحال.

بيان الدور: لكي تكون العمومات[1] القرآنية ناهيةً عن العمل بالظنّ لابدّ أن تكون حجّة، وإلّا لا يمكن الاستناد إليها. فمثلاً لو قال المولى: (أكرم كلّ عالم)، فهذه الجملة فيها عموم يشمل الفاسق والعادل، فلو قال في دليل منفصل: (ولا تكرم الفسّاق)، فالعموم موجود ولكنّه ليس بحجّة. إذن ليس كلّ عموم هو حجّة.

فالعموم الرادع إنّما تتمّ حجّيته في مقام العمل به على إطلاقه وعمومه، حيث لا يكون له مخصّص أو مقيّد؛ لأنّ العامّ أو المطلق حيث إنّهما في معرض التقييد والتخصيص فلا تتمّ حجتهما الفعلية إلّا بعد عدم المخصّص والمقيّد، وكما يمكن أن تكون العمومات رادعةً عن السيرة، يمكن أيضاً أن تكون السيرة مخصّصة أو مقيّدة للعموم أو الإطلاق. فيلزم من كون العمومات رادعةً للسيرة دورٌ واضح؛ لأنّ كون العمومات رادعة للسيرة يتوقّف على الحجّية الفعلية للعمومات المتوقّفة على عدم تخصيصها، وعدم تخصيصها

(١) المراد من العموم هنا: المعنى اللغوي، أي: الشمول، فيدخل الإطلاق. (منه دام ظلّه).

يتوقّف على أن لا تكون السيرة مخصّصة لها. ومن البيّن أنّه كما يمكن أن تكون العمومات رادعةً للسيرة يمكن أيضاً أن تكون السيرة مخصّصة لها، فرادعيّة الآيات تتوقّف على عدم تخصيصها بالسيرة، وعدم تخصيصها بالسيرة يتوقّف على كونها رادعة للسيرة، وإلّا لو لم تكن رادعة لكانت السيرة صالحة لتخصيصها، فرادعيّة الآيات تتوقّف على رادعيّتها، وهو الدور[1].

مناقشة المصنّف لجواب للآخوند

ناقش الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في ما أفاده الآخوند بأنّ تصوير الدور بالكيفية المتقدّمة ينطوي على مغالطة، حاصلها: **إنّ ما أفاده** (رحمه الله) ـ من أنّ رادعيّة الآيات متوقّفة على حجّية العموم، وحجّية العموم متوقّفة على عدم وجود المخصّص، وعدم المخصّص متوقّف على رادعيّة الآيات ـ **ينطوي على** مغالطة بيّنة؛ لأنّ حجّية العموم غير متوقّفة على عدم وجود المخصّص بل متوقّفة على عدم إحراز المخصّص ولو كان موجوداً في الواقع، والمفروض أنّنا لم نحرز المخصّص؛ لأنّ البحث في السيرة هل هي ممضاة أم غير ممضاة؟ وهذا

---

(١) الدور الذي صوّره الآخوند في طرف رادعية العمومات يمكن أن نصوّره بطرف مخصّصية السيرة، بنفس البيان المتقدّم، فلكي تكون الآيات رادعة عن السيرة يلزم الدور، فالآيات ليست رادعة، ولكي تكون السيرة مخصّصة للآيات يلزم الدور فلا يمكن للسيرة أن تكون مخصّصة، فيلزم أن تكون مخصّصة وأن لا تكون مخصّصة، وهو دور، وهذه شبهة حيّرت الكثير من الأصوليين.

إذن لا العمومات يمكن أن تكون رادعة، ولا السيرة يمكن أن تكون مخصّصة؛ وهو محال؛ لأنّه إذا كانت العمومات رادعة فالسيرة غير مخصّصة، وإذا لم تكن رادعة فالسيرة مخصّصة، ولا يعقل الجمع بين عدم الرادعية و عدم المخصّصية لأنّه ارتفاع للنقيضين وهو محال. إلّا أنّ الأستاذ (قدّس سرّه) لا يدخل في هذه المشكلة، وإنّما فقط يجيب عن المشكلة الأولى. (منه: دام ظلّه).

يعني أنّنا لم نحرز المخصّص، فتبقى العمومات على حالها، فتكون رادعة عن العمل بالسيرة.

قال في أنوار الأصول: «السيرة العقلائية في حدّ ذاتها ناقصة من حيث الحجّية، لا تتمّ إلّا بإمضاء الشارع، ولكن ظهور العامّ تامّ، إلّا أن يمنع عنه مانع، فما دام لم يثبت المانع نأخذ بهذا الظهور، وأمّا السيرة فليست كذلك، فإنّها إذا لم يثبت إمضاء الشارع بقيت غير حجّة، فحجّية العمومات ليست متوقّفة على إثبات عدم كون السيرة مخصّصة، ولكن حجّية السيرة تتوقّف على إمضاء الشارع وعدم كون الآيات رادعة»[1].

الجواب الثالث: ما ذكره المحقق الأصفهاني

ذكر المحقّق الأصفهاني (رحمه الله) أنّ الالتزام بحجّية ظهور العمومات الناهية عن العمل بخبر الثقة مع انعقاد السيرة العقلائية على العمل بالظنّ الناشئ من خبر الثقة غير معقول، وهذا ما أفاده (رحمه الله) بقوله: «والتحقيق حجّية الخبر بالسيرة وعدم رادعية الآيات؛ فإنّ ما ذكرنا ـ من كون المعارضة والمزاحمة: من قبيل مزاحمة تامّ الاقتضاء وغير تامّ الاقتضاء ـ غير تامّ؛ لما تقدّم في مبحث حجّية الظواهر من وقوع الخلط بين المقتضي للحجّية في مقام الثبوت والمقتضي للحجّية في مقام الإثبات، وما هو المفروغ عنه في حجّية العامّ فهو ظهوره في العموم وكشفه النوعي عن ذلك، هذا الظهور هو المقتضي للحجّية ثبوتاً، وأمّا المقتضي لحجّيته إثباتاً فهو بناء العقلاء، فلو كان للعقلاء بناءان بنحو العموم والخصوص؛ بفرض وجود بناء على العمل

(١) أنوار الأصول، تقريرات لأبحاث شيخنا الأستاذ سماحة آية الله العظمى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، أحمد القدسي، الناشر: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، الطبعة الثانية، ١٤٢٨ هـ: ج٢، ص٤٢٣.

بالعامّ مطلقاً وبناء آخر على العمل بخبر الثقة، لأمكن أن يقال بأنّ الشارع أمضى البناء العمومي ولم يمض البناء الخصوصي، وأما إذا كان البناء العملي إمّا على اتّباع الظهور العمومي مطلقاً، أي الشامل للسيرة، وإمّا على اتّباعه فيما عدا مورد السيرة، فلا موقع لإمضاء حجّية الظهور بنحو العموم، وإنّما يكون الإمضاء لما عدا مورد السيرة، بمعنى أنّه لا رادع عن البناء العملي على اتّباع خبر الثقة ... وسيجيء إن شاء الله تعالى ـ في مبحث الاستصحاب ـ أنّ عدم بناء العقلاء على العمل بعمومات الآيات الرادعة عن السيرة ليس بملاك العامّ والخاصّ ولا بملاك الظاهر والظنّ بالخلاف، بل بملاك بنائهم على اتّباع الخبر، ولا يعقل بناؤهم عملياً على طرحه ...»[1].

توضيح ذلك: إنّ السيرة العقلائية قائمة فعلاً على العمل بخبر الثقة؛ باعتبار أنّ العقلاء يعتمدون على خبر الثقة في أعمالهم التكوينية والتشريعية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى: إنّ الآيات الناهية عن العمل بخبر الثقة إنّما تنهى عن ذلك بالظهور، ودليل حجّية الظهور هو سيرة العقلاء، فتكون سيرة العقلاء قائمة على عدم العمل بخبر الثقة؛ لأنّ الآيات إنّما دلّت على عدم العمل بخبر الثقة بالظهور، فإذن سيرة العقلاء دالّة على العمل بخبر الثقة، ودالّة على عدم العمل بخبر الثقة، ولا يعقل أن تكون السيرة العقلائية قائمة على المتناقضين؛ لأنّ هذا معناه: أنّ العقلاء من جهةٍ يعملون بخبر الثقة، ومن جهةٍ يعملون بظهور ينفي العمل بخبر الثقة. فإذا كان لهم سيرة عقلائية على العملين، يلزم أن تكون السيرة العقلائية قائمة على أمرين متناقضين، وهذا محال.

من هنا لابدّ أن نرفع اليد عن السيرة العقلائية في حجّية الظهور، لأنّ

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية، مصدر سابق: ج٢، ص٢٣٦. بتصرّف قليل.

بناءهم قائم فعلاً على العمل بخبر الثقة، فلا يعقل أن تكون الآيات فيها ظهور على عدم العمل بخبر الثقة، وهذا الظهور يكون حجّة؛ لأنّه يلزم منه أن يكون بناء العقلاء قائماً على العمل بالمتناقضين.

بعبارة أخرى: إنّ مطلقات وعمومات النهي ظاهرة في العموم والشمول للسيرة، فلكي تكون رادعة عنها يلزم أن يكون ظهورها في العموم حجّة؛ لأنّه مع عدم حجّيتها في العموم لا تكون شاملة للسيرة، فلا تكون رادعة عنها، إذن نحتاج إلى إثبات أنّها ظاهرة في العموم وأنّ هذا الظهور حجّة.

أمّا أنّها ظاهرة في العموم فهذا مسلّم؛ لأنّه وجدانيّ، وأمّا أنّ هذا الظهور حجّة فيحتاج إلى دليل، وحيث إنّ الدليل على حجيّة الظهور هو السيرة العقلائيّة، كان لابدّ أن تكون السيرة العقلائيّة منعقدةً على العمل بظهور مطلقات وعمومات النهي. ولكن بما أنّ سيرة العقلاء قد انعقدت على العمل بخبر الثقة، استحال انعقادها على العمل بظهور مطلقات النهي في العموم؛ وذلك لأنّ انعقادها على العمل بخبر الثقة معناه أنّهم يبنون على العمل بما يفيد الظنّ؛ لأنّ خبر الثقة غاية ما يفيد الظنّ فقط، بينما انعقاد سيرتهم على العمل بظهور عمومات النهي في العموم معناه أنّهم لا يبنون على العمل بكلّ ظنّ وما ليس بعلم، وانعقاد مثل هاتين السيرتين محال؛ لأنّه يعني انعقاد سيرتين متناقضتين، إحداهما تجوّز العمل بخبر الثقة الظنّي، والأخرى تمنع من العمل بكلّ ظنّ.

وما دامت سيرة العقلاء انعقدت فعلاً على العمل بخبر الثقة الظنّي؛ لأنّ ذلك ثابت وجداناً، فمن المحال أن تنعقد على العمل بظهور مطلقات النهي في العموم والشمول؛ لأنّه إذا ثبت أحد النقيضين امتنع الآخر. وعليه، فلا ظهور لمطلقات النهي في العموم، وبالتالي لا تكون رادعة من العمل بخبر الثقة.

فتحـصّل: أنّ المحقّـق الأصـفهاني يـرى أنّ هـذا الظهـور الموجـود في العمومات الرادعة لا دليل على حجّيته؛ لأنّه لو كان يوجد دليل على حجّيتـه، فدليله هو سيرة العقلاء، والمفروض أنّ سيرة العقلاء قائمة على العمل بخـبر الثقة، وهذه العمومات مؤدّاها ومدلولها عدم جواز العمل بخبر الثقة، فيلـزم أن يكون بناء العقلاء على العمل بالمتناقضين.

مناقشة المصنّف لجواب الأصفهاني

إنّ قول المحقّق الأصفهاني (رحمه الله) بأنّ الظهور في مورد السيرة ليس بحجّة غير تامّ؛ لوضوح أنّ الظهور أينما وجد فهو حجّة، وهذا الأمر لا ينافي القـول بصحّة السيرة على العمل بخبر الثقة؛ لعدم وجود ظهور للآيات يشمل مورد السيرة من الأصل، كما سيأتي في الجـواب المختـار. وهـذا معنـاه: أنّ الأسـتاذ الشهيد (قدّس سرّه) يمنع من وجود صغرى الظهور والشمول لمورد الـسيرة، أمّـا المحقّق الأصفهاني (رحمه الله) فهو يؤمن بوجـود صـغرى الظهـور، ولكنّـه يمنـع كبرى حجّيته.

وإن شئت قلتَ: إنّ جواب المحقّق الأصفهاني (رحمه الله) يشتمل على شقّين:

الأوّل: أنّ بناء العقلاء قائم على العمل بخبر الثقة.

الثاني: أنّ حجّية ظهور الآيات الناهية إنّـما هـي مـن بـاب بنـاء العقـلاء، وحيث إنّ مدلول تلك الآيات هو عدم العمل بخبر الثقة، فهذا معناه أنّ بنـاء العقلاء قائم على عدم العمل بخبر الثقة.

والشقّ الأوّل من الجواب صحيح؛ لأنّ العقلاء يعملون بخـبر الثقـة كـما هو مشاهد وجداناً، أمّا الشقّ الثاني فهو غير تامّ؛ لأنّ بناء العقلاء على حجّيـة الظهور ليس معناه بناءهم على عدم العمل بخبر الثقة، وإنّما معناه أنّ العقـلاء يعتمدون الظهورات في الكشف عن مراد المولى، أي: نكتشف مراد المولى مـن

ظهور كلامه.

إذن: العقلاء لهم بناء على أنّ مراد المولى إنّما نكتشفه من الظهور، ولكن كلام المولى المتمثّل بالآيات القرآنية الناهية ظاهر في عدم العمل بخبر الثقة.

ولا محذور عقليّ في أنّ العقلاء يشخّصون مراد المولى ثم يخالفونه، كما لو شخّصوا أنّ المولى أراد الصلاة ثمّ لم يأتوا بها. كذلك في المقام قد يعلم العقلاء بأنّ مراد المولى هو عدم العمل بخبر الثقة، ومع ذلك يعملون به ولا محذور عقليّ في هذا، ولا يلزم منه الجمع بين المتناقضين.

فتحصّل: أنّ جواب المحقّق الأصفهاني في أنّ بناء العقلاء على العمل بالمتناقضين غير تامّ؛ لأنّ بناءهم ليس على العمل بالمتناقضين؛ وإنّما بناؤهم الأوّل هو اكتشاف مراد المولى بالظهور، وبناؤهم الثاني هو العمل بخبر الثقة، ولا تنافي بين البنائين.

نعم، لو كان للعقلاء بناء على العمل بخبر الثقة، وبناء على عدم العمل بخبر الثقة، كان هذان البناءان متنافيين ومتناقضين، أمّا في المقام فالأمر ليس كذلك.

وقد أوضح الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) جواب المحقّق الأصفهاني في تقريرات بحثه بما نصّه: «وهذا الكلام غير تامّ؛ وذلك لوضوح أنّه لا تنافي بين السيرتين، فإنّ المراد بالسيرة على العمل بالظهور يعني أنّ العقلاء يبنون على استكشاف مراد المولى من ظهور كلامه، أمّا أنّ مراد المولى الذي استكشف من ظاهر كلامه، هل يعملون به خارجاً؟ فهذا أجنبيٌّ عن حجّية السيرة على الظهور؛ إذ ربّما يعصي بعض العقلاء الشارع في صريح خطاباته في ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾، وفي ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾، و﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ إلخ، فهل هذا يعني أنّهم لا يبنون على حجّية ظهور ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾ مثلاً في الكشف عن وجوب متعلّق هذا

الخطاب شرعاً؟ فهذا أجنبيّ عن حجّية السيرة على الظهور.

إذن، فهناك خلط بين العمل بالسيرة على استكشاف مراد المتكلّم من ظهور كلامه، بمعنى حجّيته في الكشف، وبين السيرة على تطبيق مراده على كلامه، بمعنى الأخذ بمؤدّاه وامتثاله، فما هو دليل على حجّية الظهور إنّما هو الأوّل، أي: سيرة العقلاء على استكشاف مراد المولى من ظاهر كلامه، وهذا لا ينافي عملهم خارجاً على خلاف هذا المراد، إذن: لا تنافي بين السيرتين، وعليه: فهذا التقريب لا يرجع إلى محصّل»[1].

الجواب الرابع: ما ذكره المصنف

بعد أن رفض الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) جميع الأجوبة المتقدّمة، قال: والصحيح في الجواب أن يقال: إنّ ما ادّعي من أنّ العمومات الناهية عن العمل بالظنّ رادعةٌ عن السيرة: إمّا أن يكون المقصود منه أنّ تلك العمومات رادعة عن سيرة المتشرّعة المعاصرة للمعصومين من صحابة ومحدّثين، وإمّا أن يكون المقصود منه أنّ تلك العمومات رادعة عن سيرة العقلاء.

وعلى الاحتمال الأوّل (وهو ما إذا كان المقصود أنّ الآيات الناهية عن العمل بالظنّ رادعة عن السيرة المتشرّعية) فهذا خلاف الواقع؛ لأنّنا أثبتنا ـ فيما سبق ـ أنّ السيرة المتشرّعية كانت قائمة فعلاً على العمل بخبر الثقة، على الرغم من وجود تلك العمومات، وهذا يعني أنّ تلك العمومات لم تكن كافية للردع عن السيرة المتشرّعية، وإلّا لردعتهم عن العمل بخبر الثقة، ونحن نجد أنّ الصحابة والمحدّثين مع أنّهم كانوا يقرأون هذه الآيات إلّا أنّهم لم يرتدعوا عن العمل بخبر الثقة. واحتمال الغفلة من هؤلاء المتشرّعة جميعاً عن مدلول هذه الآيات بعيد جدّاً حسب حساب الاحتمال، خصوصاً مع

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠، ص٢٦٢.

عدم تنبيه الأئمّة (عليهم السلام) لهم بأنّ الآيات نهت عن العمل بخبر الثقة.

بل يمكن أن يُقال بأكثر من عدم كفاية الآيات لردع المتشرّعة عن العمل بخبر الثقة، وهو أنّ هذه الآيات أساساً لم تكن بصدد الردع عن العمل بخبر الثقة، وإنّما هي بصدد بيان أنّ الظنّ ليس بحجّة في أصول الدين، ولا علاقة لها في فروع الدين.

إذن: الآيات الناهية ليست ناظرةً إلى مورد سيرة المتشرّعة من الأصل، ولذلك لم تكن مانعةً من نشوء هذه السيرة المتشرّعية.

وعلى الاحتمال الثاني (وهو إذا كان المقصود أنّ الآيات الناهية عن العمل بالظنّ رادعة عن السيرة العقلائية) فقد يكون له وجه باعتبار أنّ العقلاء ـ بما هم عقلاء ـ قد يتسامحون في ذلك، بل أحياناً قد يبنون على العصيان؛ لأنّ الملحوظ بالسيرة العقلائية بناؤهم بما هم عقلاء، وبقطع النظر عن تديّنهم أو عدم تديّنهم، ولكنّ الصحيح عدم صلاحية تلك العمومات للردع عن السيرة العقلائية؛ لأنّه كلّما كانت السيرة أكثر استحكاماً، كانت بحاجة إلى ردع أكثر وأقوى استحكاماً، وهذا الردع لا يمكن الاكتفاء به في الردع عن مثل هذه السيرة المستحكمة بين العقلاء؛ قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «إنّ الردع فيها لا يصلح للردع عن السيرة العقلائية؛ باعتبار أنّ الردع عن السيرة يجب أن يكون ردعاً عن النكتة التي لأجلها يعمل العقلاء بخبر الواحد؛ إذ لا يكون الردع بالعموم والإطلاق، فإنّ الردع بالعموم والإطلاق ـ حينئذٍ ـ يوجب غفلة العقلاء عن هذا المردوع عنه، بل لا يفي البيان الواحد حينئذٍ، بل يحتاج إلى بيانات كثيرة تتناسب كمّاً وكيفاً مع حجم نكتة العمل بالسيرة كي تقلع جذور هذه السيرة عن أذهان المتشرّعة، كما وقع ذلك بالنسبة للعمل بالقياس، وهذا لم يقع قطعاً. نعم، إذا مشينا على حسب ما ذكروا، فالردع هو

الثابت، كما تقدّم»[1].

فتحصّل من كلّ ذلك: عدم صلاحية العمومات الناهية عن العمل بالظنّ للردع عن السيرة، وهذا يعني أنّ السيرة تدلّ على حجّية خبر الثقة بإمضاء الشارع.

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّها تُخرج خبر الثقة عن الظنّ وتجعله علماً**»، أي: لأنّ السيرة تخرج خبر الثقة عن الظنّ وتجعله علماً؛ بناءً على مسلك المحقّق النائيني في تفسير الحجّية.

• قوله (قدّس سرّه): «**جعلها علماً**»، أي: جعل الأمارة علماً.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذا يعني أنّ مدلولها في عرض مدلول ما يدلّ على الحجّية**»، يعني: مدلول الآيات الناهية عن العمل بالظنّ، هي في عرض مدلول ما يدلّ على الحجّية؛ لا أنّه في طولها حتّى تكون الأدلّة الدالّة على حجّية خبر الثقة متصرّفة في الآيات الناهية عن العمل بالظنّ.

• قوله (قدّس سرّه): «**وكلا المدلولين موضوعهما ذات الظنّ**»، الآية تقول: ذات الظنّ ليس بعلم، والسيرة العقلائية تقول: ذات الظنّ هو علم وحجّة، فلا معنى لحكومة الميرزا المذكورة في المقام.

• قوله (قدّس سرّه): «**الحاكم**»، المراد من الحاكم: الذي يوسّع ويضيّق من موضوع حاكم آخر.

• قوله (قدّس سرّه): «**نفس البناء العقلائي**»، مباشرةً، الشارع الأقدس قال: لم أجعل الظنّ علماً، والعقلاء يقولون: نحن نزّلنا الظنّ منزلة العلم، إذن نُخرجه من الظنّ. نقول: لا يحقّ لهم ذلك. نعم، الشارع يحقّ له ذلك، كما فعل في باب

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠، ص٢٧٣.

الربا تضييقاً، وكما فعل في الطهارة توسعةً.

• قوله (قدّس سرّه): «**لكي نحرز الحاكم**»، والمفروض أنّه لا دليل عندنا على أنّ هذه السيرة العقلائية ممضاة، بل المستشكل يدّعي أنّها مردوع عنها.

• قوله (قدّس سرّه): «**إحراز الإمضاء**»، للسيرة.

• قوله (قدّس سرّه): «**وبيانه**»، أي: وبيان الدور.

• قوله (قدّس سرّه): «**إنّ الردع بالعمومات عنها**»، أي: أنّ العمومات لكي تكون رادعة عن العمل بخبر الثقة، متوقّفةٌ على حجّية العموم، وحجّية العموم متوقّفةٌ على عدم وجود المخصّص لذلك العموم. وكون السيرة ليست مخصّصة متوقّفٌ على رادعية العموم للسيرة. وإلّا إن لم يردع العموم عن السيرة لكانت السيرة مخصّصة.

• قوله (قدّس سرّه): «**على حجّيتها**»، أي: على حجّية العمومات.

• قوله (قدّس سرّه): «**لها**»، أي: للعمومات.

• قوله (قدّس سرّه): «**بل على عدم إحراز المخصّص**»، ومن الواضح نحن قد أحرزنا عدم المخصّص.

• قوله (قدّس سرّه): «**المدّعى ردعها**»، أي: عن السيرة.

• قوله (قدّس سرّه): «**لا دليل على حجّيته**»؛ لأنّ الدليل على حجّيته هو بناء العقلاء، وحيث إنّ بناء العقلاء قائم على العمل بخبر الثقة، فيلزم منه العمل بالمتناقضين، فنرفع اليد عن الأوّل دون الثاني.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّ الدليل**»، بيان الدليل.

• قوله (قدّس سرّه): «**ومع انعقادها**»، أي: ومع انعقاد السيرة.

• قوله (قدّس سرّه) «**المانع عن ذلك**»، أي: المانع عن العمل بخبر الثقة.

• قوله (قدّس سرّه): «**كون العمومات رادعة**»، أي: العمومات القرآنية الناهية.

• قوله (قدّس سرّه): «**من صحابة ومحدّثين**»، أي: من صحابة النبيّ (صلّى الله عليه وآله)، ومحدّثي أهل البيت (عليهم السلام).

• قوله (قدّس سرّه): «**التقريب الأوّل**»، أي: التقريب الأوّل للسيرة.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإقامة الحجّة**»، على الردع.

• قوله (قدّس سرّه): «**كونها**»، أي: كون العمومات.

• قوله (قدّس سرّه): «**بالتقريب الثاني**»؛ باعتبار أنّنا ذكرنا أنّه لا يقول إنّ السيرة قائمة فعلاً، وإنّما يوجد ميل للعقلاء إلى العمل بخبر الثقة في الشرعيات.

• قوله (قدّس سرّه): «**عدم صلاحيّتها أيضاً**»، أي: عدم صلاحية تلك العمومات للردع عن تلك السيرة العقلائية.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّ مثل هذا الأمر المهمّ لا يكتفى في الردع عنه عادةً بإطلاق دليل من هذا القبيل**»، ذلك الأمر الذي هو أقلّ أهميّة من خبر الواحد هو القياس؛ نجد أنّ الشارع عندما لم يرتضه ردع عنه بأدلّة وروايات كثيرة، فما بالك في مثل خبر الثقة، فإنّه لا يكتفى بإطلاق أو عموم للردع عن سيرة عقلائية قائمة فعلاً على العمل بخبر الثقة في الأغراض التكوينية والتشريعية للعقلاء.

(١٢٨)

الاستدلال بالعقل على حجية خبر الواحد

- الطريق الأوّل: تطبيق قاعدة منجّزية العلم الإجمالي
- اعتراضان على الاستدلال بالشكل الأوّل
  - ✓ النقض بالروايات التي نقلها الضعاف
  - ✓ وجوب العمل بأخبار الثقات لا يحقق الحجّية

وأمّا دليلُ العقل فله شكلان:

أ. الشكلُ الأوّل: ويتلخّصُ في الاستدلال على حجّية الرواياتِ الواصلةِ إلينا عن طريق الثقات مِن الرواة بالعلم الإجمالي.

وبيانه: أنّا نعلم إجمالاً بصدور عدد كبير من هذه الروايات عن المعصومين (عليهم السلام)، والعلمُ الإجمالي منجّزٌ بحكم العقل كالعلم التفصيلي؛ على ما تقدّم في حلقةٍ سابقة. فتجبُ موافقتُه القطعيّةُ، وذلك بالعمل بكلِّ تلك الرواياتِ التي يُعلم إجمالاً بصدور قسطٍ وافرٍ منها.

وقد اعتُرض على هذا الدليل باعتراضين:

الأوّل: نقضيٌّ، وحاصله: أنّه لو تمَّ هذا، لأمكن بنفس الطريقةِ إثباتُ حجّيةِ كلِّ خبرٍ حتّى أخبار الضعاف؛ لأنّنا إذا لاحظنا مجموعَ الأخبار بما فيها الأخبارُ الموثّقةُ وغيرُها، نجدُ أنّا نعلمُ إجمالاً أيضاً بصدور عددٍ كبيرٍ منها، فهل يلتزمُ بوجوب العملِ بكلِّ تلك الأخبارِ؛ تطبيقاً لقانون منجّزيةِ العلم الإجمالي؟

والجوابُ على هذا النقض: ما ذكره صاحبُ الكفاية من انحلال أحدِ العلمينِ الإجماليّين بالآخر؛ وفقاً لقاعدة انحلال العلمِ الإجماليِّ الكبير، بالعلم الإجماليِّ الصغير ـ المتقدّمةِ في الحلقةِ السابقة ـ إذ يوجدُ لدينا علمان إجماليّان:

الأوّلُ: العلمُ الذي أُبرزَ مِن خلال هذا النقض، وأطرافُه كلَّ الأخبار.

والثاني: العلمُ المستدلُّ به، وأطرافُه أخبارُ الثقات.

ولانحلال علمٍ إجماليٍّ بعلمٍ إجماليٍّ ثانٍ وفقاً للقاعدة التي أشرنا إليها شرطان ـ كما تقدّم في محلّه ـ:

أحدُهما: أن تكونَ أطرافُ الثاني بعضَ أطرافِ الأوّل.

والآخر: أن لا يزيدَ المعلومُ بالأوّل عن المعلوم بالثاني، وكلا الشرطين منطبقانِ في المقام؛ فإنّ العلمَ الإجماليَّ الثانيَ في المقام ـ أي العلمَ المستدلَّ به على الحجّية ـ أطرافُه بعضُ أطرافِ العلمِ الأوّل الذي أُبرزَ في النقض، والمعلومُ في الأوّل لا يزيد على المعلوم فيه، فينحلُّ الأوّل بالثاني وفقاً للقاعدة المذكورة.

الثاني: جوابٌ حلّيٌّ، وحاصلُهُ أنّ تطبيقَ قانونِ تنجيزِ العلمِ الإجماليِّ لا يحقّقُ الحجّيةَ بالمعنى المطلوبِ في المقام؛ وذلك:

أوّلا: لأنّ هذا العلمَ لا يوجِبُ لزومَ العمل بالأخبار المتكفلّةِ للأحكام الترخيصية، لأنّ العلمَ الإجماليَّ إنّما يكونُ منجّزاً وملزماً في حالةِ كونِه علماً إجمالياً بالتكليف لا بالترخيص، بينما الحجّيةُ المطلوبة هي حجّيةُ خبر الثقةِ بمعنى كونِه منجّزاً إذا أنبأ عن التكليف، ومعذّراً إذا أنبأ عن الترخيص.

وثانياً: لأنّ العملَ بأخبار الثقات على أساس العلمِ الإجماليِّ إنّما هو مِن أجل الاحتياط للتكاليف المعلومةِ بالإجمال. ومن الواضح أنّ الاحتياطَ لا يُسوِّغُ أن يُجعلَ خبرُ الثقة مخصّصاً لعامّ، أو مقيّداً لمطلق في دليلٍ قطعيِّ الصدور، فإنّ التخصيصَ والتقييدَ معناه رفعُ اليد عن عموم العامّ أو إطلاقِ المطلقِ في دليلٍ قطعيِّ الصدورِ ومعلومِ الحجّية.

ومِن الواضحِ أنّه لا يجوزُ رفعُ اليد عمّا هو معلومُ الحجّية إلاّ بحجّيةٍ أخرى تخصيصاً، أو تقييداً. فما لم تثبتْ حجّيةُ خبرِ الثقةِ لا يمكنُ التخصيصُ بها، أو التقييدُ، فإذا ورد مطلقٌ قطعيُّ الصدور يدلُّ على الترخيص في اللحوم مثلاً، وورد خبرُ ثقةٍ على حرمة لحمِ الأرنب، لم يكن بالامكان الالتزامُ بتقييد ذلك المطلقِ بهذا الخبر ما لم تثبتْ حجّيتُه

بدليلٍ شرعيّ.

اللـهم إلاّ أن يقـال: إنّ مجموعـةَ العمومـات والمطلقـات الترخيـصيّةِ في الأدلّـة القطعيّـةِ الـصدورِ يُعلَـمُ إجمـالاً بطـروّ التخـصيص والتقييـد عليهـا، فإذا لم تثبتْ حجّيـةُ خبرِ الثقةِ بدليلٍ خاصٍّ فسوف لـن نـستطيعَ أن نعيّن مـواطنَ التخـصيص والتقييـد، وهـذا يجعلُنـا لا نعمـلُ بهـا جميعـاً تنفيـذاً لقـانون تنجيـزِ العلـمِ الإجمـاليّ، وبهـذا ننتهـي إلى طـرح إطـلاقِ مـا دلَّ علـى حلّيـة اللحـومِ في المثـال، والتقيّـدِ احتياطـاً بمـا دلَّ علـى حرمـة لحـمِ الأرنـب مـثلاً. وهـذه نتيجـةٌ مـشابهةٌ للنتيجـة الـتي ينتَهَـى إليهـا عـن طريـق التخصيص والتقييد.

الشرح

ثبت ـ في ما تقدّم من مباحث ـ قيام ثلاثة من الأدلّة على حجّية خبر الواحد؛ الأوّل: يتمثّل بآية النبأ. والثاني: يتمثّل ببعض الروايات التامّة الدلالة على الحجّية، والمقطوع بصدورها؛ لوجود قرائن قطعيّة توجب القطع بصدور هذا الحديث أو ذاك. والثالث: يتمثّل بالسيرة المتشرّعية أو العقلائية على حجّية خبر الثقة.

في هذا المقطع يشرع الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في بحث الدليل الثالث ـ بعد الكتاب والسنّة ـ وهو الاستدلال بحكم العقل على حجّية خبر الواحد، ومن الواضح أنّ هذا البحث هو بحث فرضيّ؛ بمعنى: أنّه لو فرضنا عدم تمامية الأدلّة الأخرى على المطلوب، فهل يحكم العقل بحجّية خبر الواحد؟

يمكن الاستدلال بحكم العقل على حجّية خبر الواحد بطريقين:

الطريق الأوّل: تطبيق قاعدة منجزية العلم الإجمالي

ويتلخّص هذا الطريق في الاستدلال على حجّية الروايات الواصلة إلينا عن طريق الثقات من الرواة بالعلم الإجمالي.

وبيانه: لو افترضنا أنّ مجموع ما بأيدينا من روايات يبلغ عشرة آلاف رواية، ألفٌ من هذه الروايات وصل لنا عن طريق الثقات، والباقي وصل لنا عن طريق الضعاف، فهنا سوف يحصل عندنا علم إجماليّ بأنّ بعض ما وصل إلينا من الروايات عن طريق الثقات مطابق للواقع، أي: سوف يحصل عندنا علمٌ إجماليّ بأنّ مائة رواية ـ مثلاً ـ من الروايات التي نقلها الثقات صادرة عن المعصوم، وقد تقدّم في الحلقة الثانية القول بمنجّزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعيّة، وهذا يعني أنّ كلّ الأحكام الواردة في أطراف هذا العلم

الإجمالي يجب امتثالها، فإذا كان في هذه الروايات الألف التي نقلها الثقات الحكم بوجوب الصلاة، وجب على المكلّف أن يأتي بالصلاة، وإذا كان فيها الحكم بحرمة شرب الخمر، وجب على المكلّف اجتناب شرب الخمر، وهكذا، حتّى يحصل لنا اليقين بأنّنا عملنا على وفق المائة رواية الصادرة قطعاً من الشارع. ووجوب العمل بجميع الروايات التي نقلها الثقات يعني من الناحية العملية حجّية خبر الثقة.

قال السيّد الخوئي (رحمه الله): «إنّا نعلم إجمالاً بصدور جملة من الأخبار المرويّة في الكتب المعتبرة عند الشيعة، خصوصاً بعد ملاحظة جهد العلماء في تهذيبها، وإسقاط الضعاف منها، ومن هنا ادّعى صاحب الحدائق ـ في مقدّمة كتابه ـ القطع بصدور جميع ما في الكتب الأربعة، فهذا العلم الإجمالي الذي لا شبهة فيه، يوجب الاحتياط بالعمل على طبق جميعها»[١].

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «وقد استُدلّ على حجّية خبر الواحد أيضاً بالدليل العقلي؛ وذلك: بتشكيل علم إجمالي، وتطبيق قواعد تنجيزه، بدعوى أنّنا إذا لاحظنا الروايات التي نحن بصدد إثبات الحجّة لها، يتحصّل لدينا علم إجماليّ بصدور جملة منها، وهذا لا إشكال فيه؛ إذ لا يحتمل عادة أن يكون كلّ هؤلاء الرواة الذين نقلوا هذه الروايات قد أخطأوا أو تعمّدوا الكذب، ومعه يتشكّل لدينا علم إجماليّ بصدور جملة منها، وهذا العلم الإجمالي منجّز لا محالة، ومعه يكون مستتبعاً لوجوب العمل بتمام الروايات هذه، لأنّها أطراف للعلم الإجمالي، وهذا الوجوب وإن لم يكن هو معنى الحجّية، بل مرجعه إلى أصالة الاشتغال، وحكم العقل بوجوب الموافقة القطعيّة للعلم الإجمالي، لكن نتيجته نتيجة الحجّية؛ لأنّه يؤدّي إلى نفس ما تؤدّي إليه الحجّية، وهو لزوم

---

(١) دراسات في علم الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص١٩٠.

الالتزام عملاً بهذه الأخبار. وبهذا البيان نثبت نتيجة حجّية الخبر وإن لم نثبت الحجّة نفسها»[١].

اعتراضان على الاستدلال بالشكل الأوّل

اعترض على الاستدلال بحكم العقل على حجّية خبر الواحد بالشكل الأوّل، باعتراضين، الأوّل نقضيّ والثاني حلّي:

١. النقض بالروايات التي نقلها الضعاف

اعترض الشيخ الأنصاري (رحمه الله) على تنجيز هذا العلم الإجمالي اعتراضاً نقضيّاً، فقال: «العلم الإجمالي وإن كان حاصلاً في خصوص هذه الروايات التي بأيدينا، إلّا أن العلم الإجمالي حاصل أيضاً في مجموع ما بأيدينا من الأخبار ومن الأمارات الأخر ـ المجرّدة عن الخبر ـ التي بأيدينا المفيدة للظنّ بصدور الحكم عن الإمام (عليه السلام)، وليست هذه الأمارات خارجة عن أطراف العلم الإجمالي الحاصل في المجموع بحيث يكون العلم الإجمالي في المجموع مستنداً إلى بعضها وهي الأخبار، ولذا لو فرضنا عزل طائفة من هذه الأخبار وضممنا إلى الباقي مجموع الأمارات الأخر، كان العلم الإجمالي بحاله.

فهنا علم إجماليّ حاصل في الأخبار، وعلم إجماليّ حاصل بملاحظة مجموع الأخبار وسائر الأمارات المجرّدة عن الخبر، فالواجب مراعاة العلم الإجمالي الثاني، وعدم الاقتصار على مراعاة الأوّل.

نظير ذلك: ما إذا علمنا إجمالاً بوجود شياه محرّمة في قطيع غنم بحيث يكون نسبته إلى كلّ بعض منها كنسبته إلى البعض الآخر، وعلمنا أيضاً بوجود شياه محرّمة في خصوص طائفة خاصّة من تلك الغنم بحيث لو لم يكن من

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠، ص٢٧٧.

الغنم إلّا هذه، علم إجمالاً بوجود الحرام فيها أيضاً، والكاشف عن ثبوت العلم الإجمالي في المجموع ما أشرنا إليه سابقاً من: أنّه لو عزلنا من هذه الطائفة الخاصّة التي علم بوجود الحرام فيها قطعة توجب انتفاء العلم الإجمالي فيها وضممنا إليها مكانها باقي الغنم، حصل العلم الإجمالي بوجود الحرام فيها أيضاً، وحينئذ: فلابدّ من أن نجري حكم العلم الإجمالي في تمام الغنم إمّا بالاحتياط، أو بالعمل بالمظنّة لو بطل وجوب الاحتياط. وما نحن فيه من هذا القبيل»[(١)].

وقد أوضح السيّد الخوئي (قدّس سرّه) ما أورده الشيخ الأنصاري بقوله: «إنّ هذا العلم الإجمالي لو كان منجّزاً، لزم العمل على طبق جميع الأمارات غير المعتبرة، كالشهرة والفتاوى والإجماعات المنقوله؛ للعلم إجمالاً بمطابقة بعضها للواقع، فلا ينحصر أطراف الاحتياط بالأخبار المرويّة في الكتب المعتبرة. ومن هنا يمكن أن يقال: بأنّ لازم ذلك هو الاحتياط حتّى في الأخبار المرويّة في الكتب غير المعتبرة من كتب الخاصّة وغيرهم؛ للعلم الإجمالي بمطابقة بعضها للواقع جزماً، وأنّ في جملتها ما هو صادر قطعاً، ولم يلتزم به أحد»[(٢)].

توضيح ذلك: إنّنا إذا لاحظنا كلّ الروايات التي بأيدينا فسنجد أنّه كما أنّنا نعلم بصدور عدد من الروايات التي نقلها الثقات، نعلم كذلك بصدور عدد من الروايات التي نقلها الضعاف؛ إذ من غير المعقول أن تكون كلّ الروايات التي نقلها الضعاف كاذبة وغير مطابقة للواقع.

وحينئذ لو كان العلم الإجمالي المذكور سابقاً منجّزاً لجميع أطرافه بسبب العلم بصدور بعض الروايات من المعصومين ضمن دائرة أخبار الثقات،

---

(١) فرائد الأصول، مصدر سابق: ج١، ص٣٥٨ ـ ٣٥٩.

(٢) دراسات في علم الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص١٩١.

لكان هذا العلم الإجمالي أيضاً منجّزاً لجميع الأخبار بما فيها الضعفاء؛ لأنّه يعلم بصدور بعضها، وهذا ما لا يمكن الالتزام به.

فنحن أمام أمرين لا ثالث لهما:

إمّا أن نقول بأنّ العلم الإجمالي منجّز لوجوب العمل بأخبار الثقات بمجرّد العلم بصدور بعض أخبارهم، وحينئذٍ لابدّ من الالتزام بمنجّزية جميع الأخبار بما فيها أخبار الضعفاء؛ لأنّه يعلم بمطابقة بعضها للواقع.

وإمّا أن نرفع اليد عن أصل هذا الدليل؛ إذ لا وجه للتفكيك بين هذين العلمين والقول بأنّ الأوّل منجّز وحجّة دون الثاني؛ لأنّ أركان العلم الإجمالي موجودة فيهما على حدّ سواء، وحيث إنّه لا يمكن الالتزام بالعلم الإجمالي الثاني، دلّ هذا على أنّ الالتزام بالعلم الإجمالي الأوّل غير تامّ.

وقد أوضح الأستاذ الشهيد هذا النقض في تقريرات بحثه فقال: «إنّ هذا العلم الإجمالي إذا صار البناء على تنجيزه، وكونه مثبتاً لنتيجة حجّية الخبر، إذن لم تعُد هذه المنجّزية مختصّة بالروايات فقط، بل تعمّ سائر الأمارات الظنّية، فإنّها بمجموعها تشكّل أطرافاً لعلم إجماليّ بنفس هذا البيان، وهذه النتيجة بخلاف المطلوب؛ لأنّ المطلوب هو إيجاب العمل بالروايات، وليس بمطلقها، بل إثبات حجّية روايات الثقات، بينما العلم الإجمالي على هذا التقدير لا تختصّ أطرافه بخصوص الثقات، بل يعمّ بقية الأمارات الظنّية كما تقدّم»[1].

مناقشة إشكال النقض (مناقشة صاحب الكفاية)

ناقش جملة من الأعلام إشكال النقض الذي اعترض به الشيخ الإنصاري (رحمه الله) على الشكل الأوّل من الاستدلال بحكم العقل والذي كان

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠، ص٢٧٨.

عبارة عن تطبيق قاعدة منجّزية العلم الإجمالي، ونحن نشير إلى بعض تلك المناقشات:

فقد ناقش صاحب الكفاية (رحمه الله) في نقض الشيخ الأنصاري (رحمه الله) بما نصّه:

«وإن كان يسلم عمّا أُورد عليه من أنّ لازمه الاحتياط في سائر الإمارات، لا في خصوص الروايات؛ لما عرفت من انحلال العلم الإجمالي بينهما بما علم بين الأخبار بالخصوص ولو بالإجمال»[1].

توضيح ذلك: إذا كان عندنا علمٌ إجماليّ كبير وعلم إجماليّ صغير، وأنّ أطراف العلم الإجمالي الصغير هو بعض أطراف العلم الإجمالي الكبير، وأنّ المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير هو نفس المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير، فإنّ الكبير ينحلّ في الصغير.

وإن شئت قلتَ: انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير من خلال سريان العلم من الجامع الموجود في دائرة أوسع من الأطراف إلى جامع آخر موجود في دائرة أضيق من نفس تلك الأطراف، كما لو كان المكلّف يعلم إجمالاً بنجاسة إناءين في ضمن عشرة أوانٍ، ثمّ علم إجمالاً أيضاً بأنّ الإناءين النجسين موجودان في ضمن هذه الأواني الخمسة تحديداً، فبعد أن كانت الأطراف عشرة أصبحت الآن خمسة، ففي مثل هذه الحالة ينحلّ العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير، وتنحصر المنجّزية بما ينجّزه الصغير فقط، وأمّا الأواني الخمسة الأخرى فتخرج من نطاق المنجّزية وتجري البراءة عنها؛ لأنّ الشكّ فيها قد أصبح شكّاً بدويّاً.

وهذا ما أفاده الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في الحلقة الثانية حيث قال: «وكما ينحلّ العلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ نتيجةً لاختلال الركن الثاني، كذلك قد

---

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٣٠٥.

ينحلّ بعلمٍ إجماليٍّ أصغر منه لاختلال هذا الركن أيضاً.

وتوضيح ذلك: إنّا قد نعلم إجمالاً بنجاسة مائعين في ضمن عشرة، فهذا العلم الإجماليّ له عشرة أطراف؛ والمعلوم نجاسته فيه إثنان منها، وقد نعلم بعد ذلك إجمالاً بنجاسة مائعين في ضمن هذه الخمسة بالذات من تلك العشرة، فينحلّ العلم الإجماليّ الأوّل بالعلم الإجماليّ الثاني، ويكون الشكّ في الخمسة الاخرى شكّاً بدويّاً»[1].

وسبب الانحلال ـ كما هو واضح ـ هو أنّ العلم بالجامع (بنجاسة إناءين في ضمن عشرة) قد سرى إلى جامع آخر وخصوصيّة جديدة وهي كون الاثنين في ضمن هذه الخمسة، فتكون هي المنجّزة بالعلم الإجمالي، وهو ما يعبّر عنه بـ: «انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير»، وقد ظهر أنّ الكبر والصغر في العلم الإجمالي يكون بلحاظ الأطراف التي يتردّد بينها المعلوم بالإجمال.

إذا عرفت هذا نأتي إلى محلّ البحث ونقول: يوجد لدينا علمان إجماليان:

الأوّل: العلم الإجمالي الكبير؛ وهو عبارة عن العلم الذي أبرز من خلال هذا النقض، وأطرافه كلّ الأخبار، بغضّ النظر عن كونها من أخبار الثقات أو من أخبار الضعاف.

الثاني: العلم الإجمالي الصغير؛ وهو عبارة عن العلم المستدلّ به، وأطرافه أخبار الثقات خاصّة.

ولكي ينحلّ الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير، لابدّ من توفّر شرطين:

الأوّل: أن تكون أطراف العلم الإجمالي الصغير بعض أطراف العلم الكبير؛ وإلّا سيتشكّل عند المكلّف علمان إجماليّان لا علاقة لأحدهما بالآخر،

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، مصدر سابق : ٣٩٦ .

وحينئذٍ لا يتمّ الانحلال.

الثاني: أن لا يزيد عدد المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير على عدده في العلم الإجمالي الصغير، وأمّا إذا نقص المعلوم بالإجمال في الصغير فلا يتحقّق الانحلال.

وكلا الشرطين منطبقان في المقام؛ أمّا انطباق الشرط الأوّل: فلأنّ أطراف العلم الإجمالي المستدلّ به على الحجّية هو بعض أطراف العلم الذي أبرز في النقض، بمعنى: أنّ دائرة أطراف العلم الأوّل هي خصوص أخبار الثقات، وهي بعض أطراف العلم الإجمالي الكبير الذي أبرز في النقض؛ لأنّ أطرافه كلّ الأخبار سواء كانت أخبار الثقات أم أخبار الضعاف.

وأمّا أنطباق الشرط الثاني: فلأنّ المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير لا يزيد عن المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الصغير.

فتحصّل: أنّ المعلوم بالإجمال صدوره واقعاً، صار ضمن دائرة أخبار الثقات فقط، فيكون منجّزاً لهذه الأخبار، وموجباً للموافقة القطعيّة بالعمل على وفق أخبار الثقات، وهو معنى الحجيّة. وأمّا سائر الأخبار الأخرى فلا يعلم إجمالاً بصدور بعض منها أو يشكّ شكّاً بدوياً في كونها صادرة عنهم، وفي مثل هذه الحالة نجري الأصول العمليّة الترخيصيّة لإثبات الترخيص.

وقد تعرّض السيّد الخوئي إلى مناقشة صاحب الكفاية لإشكال النقض وتابعه على ما أفاده قائلاً: وقد أجاب المحقّق الخرساني وأجاد[1].

هذا هو حاصل ما أفاده العلمان الخراساني والخوئي (رحمهما الله) في الجواب على نقض الشيخ الأنصاري (رحمه الله).

ولكن ما أفاداه من جوابٍ غيرُ تامّ؛ ذلك «أنّ هذا العلم الوسط بحسب

---

(١) انظر: دراسات في علم الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص١٩١ـ١٩٢.

الحقيقة، هو تلفيق من علمين إجماليّين صغيرين، فلنفرض أنّه عندنا أمارتـان، إحداهما الروايات، والأخرى: الشهرة مثلاً، حينئذٍ نقول: إنّ العلـم الإجمـالي الوسط يوجد فيه علمان إجماليّان صغيران، أحدهما: العلـم الإجمـالي بمطابقـة بعض الروايات للواقع؛ إذ لا يحتمل مخالفة تمام الروايات للواقـع، وهـذا هـو العلم الإجمالي الصغير الأوّل، ونحن نقول بوجود علم إجماليّ صغير مثل هذا، وهو أنّه إذا لاحظنا باب الشهرات الفتوائية فقـط، فأيـضاً نقـول: بأنّنـا نعلـم إجمالاً بأنّ ما هو المشهور عند الفقهـاء مطـابق في الجملـة للواقـع، فبحـساب الاحتمالات يحصل العلم الإجمالي بأنّ عشرة من الروايات صحيحة، وكـذلك يحصل بحساب الاحتمالات أنّ عشرة من مائة من الشهرات أيـضاً صـحيحة، وهذا علم إجماليّ صغير برتبة ذاك.

ثمّ إنّ الشهرات والروايات ـ ولنفرض أنّهما مائتان ـ بيـنهما تـداخل؛ لأنّ كثيراً من موارد الشهرات فيها رواية، وكذلك العكس، فيبقى عـشر روايـات ليس معها شهرة، وكذلك عشر شهرات ليس معهـا روايـة، وهـذا معنـاه: أنّ العلم الإجمالي الوسط هو علمٌ إجماليٌّ أطرافه الشبهات المقرونة، إمّا بروايـة، أو بشهرة، فيكون أطـراف ذاك العلـم الإجمـالي بعـد التـداخل عبـارة عـن مائـة وعشرة؛ لأنّ تسعين مورداً فرض فيها شهرة وروايـة، وعـشرة مـوارد فـرض فيها شهرة بلا رواية، فصارت مائة وعشرة فرض فيها رواية بلا شهرة، فصار مائة وعـشرة، إذن فـأطراف العلـم الإجمـالي مائـة وعـشرة، إذن فهنـا علـمان إجماليان صغيران، أحدهما: في دائرة الشهرات، والآخر: في دائـرة الروايـات، وأطراف كلّ منهما مائة بعكس الوسط، فأطرافه إذن مائة وعشرة، ونحن نعلم إجمالاً بوجود عشر قضايا صحيحة في مضمون المائـة روايـة وشـهرة وعـشر، وهذا هو العلم الإجمالي الصغير الذي ذكروه، ونعلم بعشر قضايا صحيحة في العلم الإجمالي في باب الشهرات، وحينئذٍ نقـول: بـأنّ هـذا الوسـط لا يعقـل

انحلاله بالعلم الإجمالي الثالث الذي ذكروه؛ لأنّ هـذين العلمـين الـصغيرين بينهما مادّة اجتماع وهي تسعين، فإمّا أن نفرض أن التسعين لـو عزلنـا العـشرة التي هي شهرات بلا روايات، وكـذلك لـو عزلنـا الروايـات التـي هـي بـلا شهرات، وأخذنا مادّة الاجتماع، حينئذٍ: فهل مادّة الاجتماع هذه نعلم بها بما لا يقلّ عن المعلوم بالعلم الإجمالي الوسط، أي: العشرة حسب الفرض؟

فإن فرض الأوّل، إذن معنى هذا: أنّه سوف ينحلّ العلم الإجمالي الوسـط بهذا العلم الإجمالي للعشرة في التسعين، وهذا غير المطلوب؛ إذ معنى هذا أنّنـا لا نعلم بالعشرة التي أفرزناها؛ لأنّ المطلوب إثبات العمل بالروايـات المائـة، وحينئذٍ: إذا كانت العشرة معلومة في المائـة، لا التـسعين، حينئـذٍ نقـول: بـأنّ انحلال الوسط بالعلم الإجمالي الصغير غير معقول؛ لأنّه إمّـا أن ينحـلّ بكـلّ من العلمّن الإجماليين، بحيث يتنازل عن مادّة الافـتراق التـي يزيـد بهـا عـلى العلمين، إذن حينئذٍ: يجب أن نطرح منه عشرين، وحينئذٍ يبقى تسعون، وهـو خلف.

وإمّا أن ينحلّ بأحدهما فقط دون الآخر، وهذا تـرجيح بـلا مـرجّح، إذن العلم الوسط لا ينحلّ بالثالث؛ لأنّه لو انحلّ به للزم أن ينحلّ الثالـث التـوأم مع العلم أيضاً، ولو انحلّ بالاثنين، إذن لكان علماً إجمالياً بمادّة الاجتماع، وقد فرض أنّه لا علم فيها بعشرة»[1].

إذن يوجد في المقام ثلاثة علوم إجمالية، الأوّل منها ينحلّ في الثاني، ولكـنّ الثاني لا ينحلّ في الثالث.

٢. وجوب العمل بأخبار الثقات لا يحقّق الحجّية المطلوبة في المقام

لـو غضـضنا النظـر عـن الإشـكال النقـضي، فهـل الـشكل الأوّل مـن

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠، ص٢٨٠.

الاستدلال بحكم العقل على حجّية خبر الواحد تامّ أم لا؟

في مقام الجواب نقول: إنّه غير تامّ؛ لأنّ تطبيق قاعدة منجّزية العلم الإجمالي لإثبات وجوب العمل بكل أخبار الثقات لا يحقّق الحجّية المطلوب إثباتها في المقام؛ وذلك لأمرين:

الأوّل: إنّ معنى حجّية خبر الثقة أنّه: إذا كان في خبر الثقة أمرٌ فهو منجّز، وإن كان فيه نهيٌ فهو منجّزٌ أيضاً، أمّا إذا لم يكن فيه أمر أو نهي ـ كما لو كان فيه ترخيص ـ فيكون معذّراً، حتّى لو كان واجباً أو محرّماً في الواقع. فلو جاء خبر الثقة بما ينجّز فهو منجّزٌ، ولو جاء بما هو معذّر فهو معذّر. فالمطلوب من الحجّية هو المعذّرية والمنجّزية.

والعلم الإجمالي على فرض أنّه يثبت حجيّة خبر الثقة، فهو إنّما يثبتها في ما يخبر به تنجيزاً فقط. وهذا يعني أنّ الحجّية التي نأخذها من العلم الإجمالي تختلف عن الحجيّة التي نأخذها من الكتاب أو السنّة. والمطلوب هو أن يكون خبر الثقة حجّة بمعنى: معذّر ومنجّز، وهذا ما لا يستطيع العلم الإجمالي أن يؤمّنه.

وبعبارةٍ أخرى: هذه الأخبار المائة التي جمعناها من أخبار الثقات، بعضها يدلّ على الوجوب، وبعضها يدلّ على الحرمة، وبعضها يدلّ على الترخيص. ومن المعلوم أن العلم الإجمالي ينجّز الوجوب والحرمة دون الترخيص. وهذا يعني عدم إمكان العمل بخبر الثقة في مجال الترخيص. وهذا معنى أنّ العلم الإجمالي لا يستطيع أن يحقّق كلّ النتائج المرجوّة من حجّية خبر الثقة.

فتحصّل: أنّ النتيجة التي نصل إليها من خلال العقل هي ليست نفس النتيجة التي نصل إليها من خلال الكتاب أو السنّة؛ باعتبار أنّه إذا كان دليلنا على حجّية خبر الثقة هو الكتاب أو السنّة، يكون خبر الثقة معذّراً ومنجّزاً، أمّا إذا كان دليلنا هو العلم الإجمالي فيكون خبر الثقة منجّزاً فقط، ولا يكون

معذّراً.

وهذا يعني: أنّه إذا انسدّ طريق الكتاب والسنّة، فلا نستطيع الاستدلال بالعقل لإثبات حجّية خبر الثقة.

الثاني: إنّ وجوب العمل بأخبار الثقات على أساس العلم الإجمالي ليس هو من باب أنّ كلّ رواية حجّة، بل من باب الاحتياط للتكاليف المعلومة بالإجمال، لأنّنا نعلم علماً إجمالياً بوجود تكاليف إلزامية في ضمن تلك الدائرة، ومقتضى الاحتياط هو وجوب العمل بكلّ خبر ثقة كان بصدد إثبات تكليف إلزاميّ. ومن الواضح أنّ الاحتياط لا يسوّغ أن يجعل خبر الثقة مخصّصاً لعامٍّ أو مقيّداً لمطلق، في دليلٍ قطعيِّ الصدور؛ لأنّ تخصيص العموم أو تقييد الإطلاق إنّما يصحّان فيما إذا كان المخصّص أو المقيّد حجّة؛ لأنّ العامّ أو المطلق إذا كانا قطعيَّي الصدور وكانا ظاهرين في العموم والإطلاق، تعيّن العمل بهما؛ لأنّ الظهور حجّة، وبالتالي لا يجوز رفع اليد عنهما إلّا إذا كان المخصّص أو المقيّد حجّة أيضاً، وفي هذه الصورة يقع التعارض بين حجّتين: إحداهما ظاهرة والأخرى نصّ، ويقدّم الثاني على الأوّل؛ لأنّه قرينة على تفسير المراد من الأوّل.

وهذا الاعتراض ذكره الآخوند في كفايته حيث قال: «لا يكاد ينهض على حجّية الخبر، بحيث يقدّم تخصيصاً أو تقييداً أو ترجيحاً على غيره، من عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم»[1].

فلو فرضنا وجود دليل من القرآن يدلّ على حلّية أكل لحم كلّ حيوان، وورد خبر ثقة ـ وجب العمل به من باب منجّزية العلم الإجمالي ـ يدلّ على حرمة أكل لحم الأرنب، فمن الواضح أنّنا لا نستطيع أن نقيّد بهذا الخبر

---

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٣٠٥.

إطلاق الترخيص الذي ورد في الدليل القرآني؛ لأنّ الذي يقدّم على المطلق هو المُخَصّص الحجّة، وحيث إنّا لا نعلم أنّ هذا المخصّص حجّة فلا يمكن أن نقدّم تقييد هذا المقيّد على إطلاق ذلك المطلق. ولو كان خبر الثقة حجّة، لأمكن تقديمه على المطلق.

فتحصّل: أنّ العلم الإجمالي لا يعطي كلّ النتائج المرجوّة من حجيّة خبر الثقة، فلو كان خبر الثقة حجّة لقُدّم على المطلق، وهو ليس حجّة بالخصوص بل من باب الاحتياط، فلو تعارض مع مطلق آخر فلا يمكن تقديمه على المطلق الآخر؛ لأنّ الحجّة يقدّم على الحجّة ونحن لا نعلم أنّ هذا الخبر حجّة أم ليس بحجّة.

وفي هذه الصورة سوف نعمل بالمطلق، فنحكم بحلّية أكل لحم الأرنب[1]، نعم تلك الروايات الموجودة في هذا العلم الإجمالي التي لا يوجد إطلاق أو عمومٌ قرآنيٌ قطعيٌّ على خلافها نعمل بها، أمّا إذا كانت بعض الروايات تقول بالحرمة وأخرى بالحلّية نعمل بالحلّية، ولا أثر للعلم الإجمالي.

فإذا وجد مطلقٌ قطعيُّ الصدور فلا يمكن تخصيصه بأخبار الثقات التي وجب العمل بها بسبب العلم الإجمالي بصدور بعضها ومطابقته للواقع، هذا يعني العمل بالعموم.

ولكنّ السيّد الخوئي أجاب عن الاعتراض المتقدّم بما حاصله: نحن نعلم علماً إجمالياً أنّ هذه العمومات الموجودة بأيدينا والتي هي قطعيّة الصدور، ورد عليها التخصيص، بمعنى: أنّه لا يعقل أنّ كلّ العمومات الواردة في القرآن والتي هي قطعيّة الصدور لا يوجد فيها مخصّص؛ فنعلم علماً إجمالياً أنّ

---

(١) ما ذكرناه إنّما هو من باب المثال، وإلّا فالأدلّة قائمة على حرمة أكل لحم الأرنب. (منه دام ظلّه).

بعض هذه العمومات مخصّصة.

وعليه: إذا وضعنا يدنا على العموم الذي قال: يجوز أكل لحم كلّ حيوان، فسوف نحتمل أنّه مخصّص، فلا يجوز العمل بإطلاقه، وإذا لم يجز العمل به، فسوف أعمل بالرواية التي دلّت على حرمة أكل لحم الأرنب. فالنتيجة هي أيضاً: التقييد، ولكن من طريق آخر.

قال السيّد الخوئي: «إنّ مفاد العامّ ولو كان عمومه بالإطلاق، تارة: يكون حكماً إلزامياً، ويكون مفاد الخاصّ حكماً غير إلزاميّ، كقوله: ﴿**وَحَرَّمَ الرِّبا**﴾، وقوله (عليه السلام): (**لا ربا بين الوالد والولد**)، وأخرى: يكون مفاد العامّ حكماً ترخيصياً، ومفاد الخاصّ حكماً إلزامياً كقوله تعالى: ﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**﴾، وقوله (عليه السلام): (**نهى النبيّ عن بيع الغرر**).

ففي الصورة الأولى: يتقدّم العامّ، ولا يجوز العمل بالخاصّ بعد فرض عدم ثبوت حجّيته؛ لأنّ العلم الإجمالي بورود التخصيص على العمومات إجمالاً وإن أوجب سقوط أصالة العموم في كلّ واحد منها، إلّا أنّ العلم الإجمالي بإرادة العموم من بعضها واقعاً يقتضي لزوم العمل بجميع العمومات المشتملة على الأحكام الإلزامية، ولا يعارضها العلم الإجمالي بصدور بعض المخصّصات غير المشتملة على حكمٍ إلزاميّ، فإنّه لا أثر للعلم الإجمالي إذا لم يكن متعلّقه حكماً إلزامياً، وعليه فيجب الأخذ بالعمومات والمطلقات من باب الاحتياط، لا من جهة حجّة أصالة العموم أو الإطلاق. نعم، بناء على القول بحجّية الأمارات ينحلّ بها العلم الإجمالي كما لا يخفى.

وأمّا الصورة الثانية: وهي ما إذا كانت العمومات ترخيصية والخصوصات إلزامية، فتتقدّم فيها الخصوصات ولو كان وجوب العمل بها من باب الاحتياط ومن جهة العلم الإجمالي بصدور بعضها؛ وذلك لأنّ العلم الإجمالي بصدور جملة من الأمارات الخاصّة المشتملة على أحكام إلزامية يقتضي

سقوط الأصول اللفظية كأصالة العموم أو الإطلاق في جميع الأطراف، فإنّ إجراءها في جميعها يستلزم المخالفة القطعيّة، وفي بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجّح، وإذا لم تجر الأصول اللفظية في المقام فلا مجال لأن يُقال: إنّ العموم أو الإطلاق حجّة، ولا يرفع اليد عنها بحجّة أقوى.

وبالجملة: أصالة العموم ـ كغيرها من الأصول اللفظية والعملية ـ وإن كانت في نفسها حجّة إلّا أنّ العلم بورود التخصيص عليها إجمالاً يوجب سقوط حجّيتها، فلزوم العمل بها لابدّ من أن يستند إلى أمر آخر، وهو العلم بإرادة العموم من بعضها واقعاً، إلّا أنّ ذلك لا يقتضي إلّا العمل بما كان مشتملاً منها على حكم إلزاميّ دون غيره»[١].

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**عن طريق الثقات**»، أي: الروايات الموجودة بأيدينا رواتها ثقات وغير ثقات، ولكن لو أخرجنا الثقات من هذه الروايات يحصل لنا علم إجماليّ.

• قوله (قدّس سرّه): «**وبيانه**»، أي: وبيان الشكل الأوّل.

• قوله (قدّس سرّه): «**أنّا نعلم إجمالاً بصدور عدد كبيرٍ من هذه الروايات عن المعصومين** عليهم السلام»، بمعنى: أنّه لا تستطيع أن تقطع أنّ جميع روايات الثقات كاذبة. إذن يوجد عندك علم إجماليّ أنّ عدداً لا بأس به منها صادر عن المعصوم (عليه السلام). فإذا كانت صادرة من المعصوم فحينئذٍ العلم الإجمالي ينجّز هذا العدد من أطراف العلم الإجمالي.

• قوله (قدّس سرّه): «**فتجب موافقته القطعيّة**»، أي: موافقة هذا العلم الإجمالي القطعيّة. والموافقة القطعيّة تحصل بالإتيان بكلّ ما فيه ظهور في الوجوب

---

(١) دراسات في علم الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص١٩٦.

والانتهاء من كلّ ما به ظهور في الحرمة في أطراف العلم الإجمالي.

• قوله (قدّس سرّه): «**بصدور قسط وافر منها**»، أي: بصدور قسط وافر من الروايات عن المعصوم (عليه السلام).

• قوله (قدّس سرّه): «**بما فيها الأخبار الموثّقة وغيرها**»، أي: وغير الموثّقة، بحيث ننظر إلى المجموع، وإلّا لو عزلنا الضعاف عن الثقات، فلقائل أن يقول: أنا أقطع أنّ جميعها كاذبة، لذا كلامنا في المجموع: الأعمّ من الثقات وغير الثقات، من الضعاف وغير الضعاف، ويوجد عندنا مثل هذا العلم الإجمالي، وهو ـ على مبناكم ـ يكون منجّزاً، فيلزم منه ليس كلّ خبر ثقة حجّة، بل كلّ خبر حجّة، ولا يلتزم به أحد.

• قوله (قدّس سرّه): «**عدد كبير منه**»، أي: من تلك الروايات.

• قوله (قدّس سرّه): «**العلم الإجمالي الكبير**»، وهو في مجموع الأخبار الموثّقة وغير الموثّقة.

• قوله (قدّس سرّه): «**بالعلم الإجمالي الصغير**»، وهو في مجموع الأخبار الموثّقة.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأطرافه**»، أي: أطراف هذا العلم.

• قوله (قدّس سرّه): «**في محلّه**»، أي: في الحلقة الثانية عند البحث عن أركان العلم الإجمالي.

• قوله (قدّس سرّه): «**أن لا يزيد المعلوم بالأوّل عن المعلوم بالثاني**»، وإلّا لو كان المعلوم بالعلم الكبير عشرة، والمعلوم بالعلم الصغير ثمانية، فإنّ العلم الكبير لا ينحلّ بالعلم الصغير.

• قوله (قدّس سرّه): «**العلم الإجمالي الثاني**»، وهو الصغير.

• قوله (قدّس سرّه): «**الذي أُبرز في النقض**» الذي ذكرناه.

• قوله (قدّس سرّه): «**والمعلوم في الأوّل**»، أي: والمعلوم بالعلم الكبير.

• قوله (قدّس سرّه): «**لا يحقّق الحجّية بالمعنى المطلوب بالمقام**»، والحجّية

المطلوبة في المقام هي المنجّزية والمعذّرية.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّ العلم الإجمالي إنّما يكون منجّزاً وملزماً في حالة كونه علماً إجمالياً في التكليف لا بالترخيص**»؛ أي: لا في حالة كونه علماً إجمالياً بالترخيص. فمثلاً: لو كان عندي علم إجمالي، أحد طرفيه وجوب والطرف الآخر ترخيص، فهذا العلم الإجمالي منجّز أم غير منجّز؟ وبعبارة أخرى: تارة أضع يدي على صلاة الجمعة فأقول بوجوبها. وأخرى أضع يدي على صلاة الظهر فأقول يجوز فعلها ويجوز تركها، وأنا أعلم إمّا هذه واجبة وإمّا هذه جائزة، فهل هذا العلم الإجمالي ينجّز؟ من الواضح أنّه غير منجّز؛ لأنّه شكّ بدويّ في الوجوب؛ باعتبار أنّني لا أعلم بوجوب أحدهما على التعيين، وإنّما أعلم إمّا هذه واجبة وإمّا هذه جائزة.

فالعلم الإجمالي إنّما يكون منجّزاً إذا كانت جميع أطرافه ملزمة، أي: أيّ طرف تضع يدك عليه ففيه تكليف، أمّا إذا كانت بعض أطرافه ملزمة وبعض أطرافه ترخيصية فإنّ مثل هذا العلم الإجمالي لا يكون منجّزاً.

• قوله (قدّس سرّه): «**بمعنى كونه**»، أي: خبر الثقة.

• قوله (قدّس سرّه): «**من دليل قطعيّ الصدور**»؛ قيّده بقطعيّ الصدور؛ لأنّ المفروض أنّ الخبر الظنّي الصدور ليس بحجّة، فلو فرضنا أنّ هذا العامّ ـ حلّية كلّ لحم ـ ورد في القرآن، فهو يشمل لحم الأرنب، فلو كان في مجموع الروايات الثقة ما يدلّ على حرمة أكل لحم الأرنب، فهذا لا يستطيع أن يخصّص العموم والإطلاق القرآني.

• قوله (قدّس سرّه): «**ومعلوم الحجّية**»، فلا يمكن رفع اليد عن معلوم الحجّية بما هو مشكوك الحجّية، والمفروض أنّ هذا الخبر مشكوك الحجّية، ونحن عملنا به من باب الاحتياط لا من باب أنّه حجّة.

• قوله (قدّس سرّه): «**ومن الواضح أنّه لا يجوز رفع اليد عمّا هو معلوم الحجّية**

إلّا بحجّية أخرى تخصيصاً»، إلّا بما هو معلوم الحجّيـة، وهـذا الخـبر ـ الـذي عندنا من العلم الإجمالي ـ مشكوك الحجّية، فلا يمكن رفـع اليـد عـن معلـوم الحجّية.

• قوله (قدّس سرّه): «**مطلق قطعيّ الصدور**»، قرآنيّ أو بالتواتر.

• قوله (قدّس سرّه): «**لم يكن بالإمكان الالتزام بتقييد ذلك المطلق بالخبر**»؛ لأنّ المطلق معلوم الحجّية والمقيّـد مـشكوكها، ولا يمكـن رفـع اليـد عـن معلـوم الحجّية بمشكوك الحجّية، نعم، يمكن رفع اليد عـن معلـوم الحجّيـة بمعلـوم الحجّية، ولكن بأقوى ظهوراً من الأوّل.

• قولـه (قـدّس سـرّه): «**فـسوف لـن نـستطيع أن نعـيّن مـواطن التخـصيص والتقييد**». عندما أضـع يـدي عـلى أيّ عمـوم مـن العمومـات المرخّـصة، لا أستطيع أن أعمل به؛ لأنّي أحتمل أنّه مخصّص، فـإذا كـان مخصّـصاً لا يمكـن العمل به، فالعمومات تسقط عن عموميّتها، ويُقتصر فيها على القدر المتـيقَّن، وهو عدم جواز أكل لحم الأرنب.

• قوله (قدّس سرّه): «**منها**»، أي: من العمومات.

(١٢٩)

الشكل الثاني للدليل العقلي

(دليل الانسداد)

- الاستدلال بدليل الانسداد على حجيّة خبر الواحد
- اعتراضات على دليل الانسداد

ب ـ الشكلُ الثاني للدليل العقلي: ما يسمَّى بدليل الانسداد، وهو ـ لو تمَّ ـ يثبتُ حجّيةَ الظنِّ بدون اختصاصٍ بالظنّ الناشئ من الخبر، فيكونُ دليلاً على حجّية مطلقِ الأماراتِ الظنّية، بما في ذلك أخبارُ الثقات، وقد بيّن ضمنَ مقدّمات:

الأولى: أنّا نعلم إجمالاً بتكاليف شرعية كثيرة في مجموع الشبهات، ولابدّ من التعرّض لامتثالها بحكم تنجيز العلم الإجمالي.

الثانية: أنّه لا يوجد طريق معتبر ـ لا قطعيٌّ وجدانيّ، ولا تعبّديٌّ قام الدليلُ الشرعيُّ الخاصُّ على حجّيته ـ يمكن التعويلُ عليه في تعيين مواطن تلك التكاليف ومحالّها، وهذا ما يعبَّر عنه بانسداد بابِ العلمِ والعلميّ.

الثالثة: أنّ الاحتياطَ بالموافقةِ القطعيّةِ للعلم الإجماليِّ المذكور في المقدّمة الأولى غيرُ واجب؛ لأنّه يؤدّي إلى العسر والحرجِ نظراً إلى كثرة أطراف العلم الإجماليّ.

الرابعة: أنّه لا يجوزُ الرجوعُ إلى الأصول العملية في كلّ شبهةٍ باجراء البراءةِ ونحوها؛ لأنّ ذلك على خلاف قانونِ تنجيزِ العلم الإجماليّ.

الخامسة: أنّه ما دام لا يجوزُ إهمالُ العلم الإجمالي، ولا يتيسّرُ تعيينُ المعلوم الإجماليِّ بالعلم والعلميّ، ولا يرادُ منّا الاحتياطُ في كلّ واقعة، ولا يُسمَحُ لنا بالرجوع إلى الأصول العملية، فنحن إذن بين أمرين:

إمّا أن نأخذَ بما نظنُّه من التكاليف ونترُكَ غيرَها، وإمّا أن نأخذَ بغيرها ونتركَ المظنونات. والثاني ترجيحٌ للمرجوح على الراجح، فيتعيّنُ الأوّلُ، وبهذا يثبتُ حجّيةُ الظنّ بما في ذلك أخبارُ الثقات.

ونلاحظُ على هذا الدليل:

أوّلاً: إنّه يتوقّفُ على عدم قيام دليل شرعيٍّ خاصّ على حجّية خبر الثقة، وإلاّ كان بابُ العلميِّ مفتوحاً وأمكن بأخبار الثقات تعيينُ التكاليف المعلومةِ بالإجمال، فكأنّ دليلَ الانسدادِ يُنتهَى إليه حيثُ لا يَحصلُ الفقيهُ على أيّ دليلٍ شرعيٍّ خاصّ يدلُّ على حجّية بعضِ الأماراتِ الشائعة.

وثانياً: إنّ العلمَ الإجماليَّ المذكورَ في المقدّمة الأولى منحلٌّ بالعلم الإجماليِّ في دائرة الرواياتِ الواصلةِ إلينا عن طريق الثقات، كما تقدّم. والاحتياطُ التامُّ في حدود هذا العلمِ الإجماليِّ ليس فيه عسرٌ ومشقّة.

وثالثاً: إنّا إذا سلّمنا عدمَ وجوب الاحتياط التامّ ـ لأنّه يؤدّي إلى العسر والحرج ـ فهذا إنّما يقتضي رفعَ اليد عن المرتبةِ العليا من الاحتياط بالقدر الذي يندفعُ به العسرُ والحرج، مع الالتزام بوجوب سائرِ مراتبِهِ؛ لأنّ الضروراتِ تقدَّرُ بقدَرِها، فيكونُ الأخذُ بالمظنونات حينئذٍ باعتباره مرتبةً من مراتب الاحتياطِ الواجبة، وأين هذا من حجّية الظن؟

اللهمّ إلاّ أن يُدّعى قيامُ الإجماعِ على أنَّ الشارعَ لا يرضى بابتناءِ التعاملِ مع الشريعة على أساسِ الاحتياط؛ فإذا ضُمَّت هذه الدعوى أمكنَ أن نستكشفَ حينئذٍ أنّه جعلَ الحجّيةَ للظنّ.

وقد تلخَّصَ من استعراضِ أدلّةِ الحجّية: أنّ الاستدلالَ بآية النبأ تامٌّ، وكذلك بالسنّة الثابتةِ بطريقٍ قطعيٍّ كسيرة المتشرّعة والسيرةِ العقلائية.

الشرح

بعد أن انتهى المصنّف (قدّس سرّه) من الكلام عن الشكل الأوّل من أشكال الاستدلال بالدليل العقلي على حجّية خبر الثقة، شرع في البحث عن الشكل الثاني منه. وقبل الدخول في المراد لا بأس ببيان أمور:

الأمر الأوّل: الفرق بين الشكل الأوّل والثاني

لو تمّ هذا الشكل من الاستدال بالدليل العقلي على إثبات حجّية خبر الثقة، فإنّه سيثبت لنا حجّية كلّ أمارة ظنّية سواء كان المخبر فيها ثقة أو لم يكن، وسواء كانت تلك الأمارة خبراً أم لم تكن خبراً، وهذا بخلاف الطريق الأوّل؛ فإنّه لو تمّ فإنّه يثبت لنا حجّية خبر الثقة فقط.

الأمر الثاني: تسمية هذا الشكل بدليل الانسداد الكبير

من المعلوم أنّ باب العلم بالأحكام كان مفتوحاً في زمن التشريع، فالمعاصر للمعصوم (عليه السلام) بإمكانه تحصيل العلم بالأحكام الشرعية عن طريق السماع منه مباشرة، أمّا في عصر الغيبة فلا مجال لتحصيل العلم بالاحكام كلّها بالطريقة المتقدّمة. وهذا هو الذي عبّروا عنه بانسداد باب العلم بالأحكام. أمّا باب العلميّ ـ وهو التعبّد ببعض الظنون ـ فهو ما وقع محلّاً للخلاف، فذهب بعض الأعلام إلى انسداده، بينما ذهب البعض الآخر إلى عدم ذلك. ويسمّى هذا بدليل الانسداد الكبير؛ تمييزاً له عن الانسداد الصغير، وهو عبارة عن انسداد باب العلم والعلميّ في بعض الموضوعات.

قال الميرزا النائيني (رحمه الله): «وحاصل الفرق بين الانسداد الكبير والانسداد الصغير: هو أنّ مقدّمات الانسداد الكبير إنّما تجرى في نفس

الأحكام ليستنتج منها حجّيـة مطلـق الظـنّ فيهـا، وأمّـا مقـدّمات الانـسداد الصغير فهي إنّما تجرى في بعض ما يتوقّف عليه استنباط الحكـم مـن الروايـة من إحدى الجهـات الأربـع المتقدّمـة ليـستنتج منهـا حجّيـة مطلـق الظـنّ في خصوص الجهة التي انسدّ باب العلم فيها»[1].

الاستدلال بدليل الانسداد على حجية خبر الواحد

يعتمد دليل الانسداد على خمس مقـدّمات، وبطـلان واحـدة منهـا يعنـي بطلان الاستدلال به على حجّية مطلق الظنّ:

المقدّمة الأولى: ثبت في محلّه من علـم الكـلام: أنّ لنـا خالقـاً لـه شريعـة، ونحن إذا آمنّا بهذه الحقيقة، سـوف يحـصل لنـا علـمٌ إجمـاليٌّ بوجـود أحكـام وتكاليف إلزامية في هذه الشريعة؛ إذ لا معنى لكون كلّ مـا في هـذه الـشريعة من أحكام هي أحكام ترخيصية.

إذن: المقدّمة الأولى هي وجود العلم الإجمالي بأنّ هناك تكاليف في مجموع ما وصل إلينا من من الأخبار والأمارات الظنّية، ومن المعلـوم أنّ هـذا العلـم الإجمالي منجّز بحكم العقل.

المقدّمة الثانية: قلنا في المقدّمة الـسابقة: إنّـه يوجـد في مجمـوع الأمـارات الظنّية التي وصلتنا علمٌ إجماليٌّ بوجود التكاليف فيها، وهـذه التكـاليف التـي أثبتها العلم الإجمالي لا يوجد طريقٌ عندنا لتشخيص الواجب والمحرّم من غير الواجب والمحرَّم، وإلّا لو كان عندنا طريق لتـشخيص الواجـب مـن المحـرّم لَانحلَّ ذلك العلم الإجمالي. بمعنى: لو استطعنا بطريق العلم والقطع واليقين أن نشخّص الواجبات والمحرّمات لانحلّ ذلك العلم الإجمالي؛ هذا من قبيـل أن تعلم أنّ أحد هذين الإنـائين نجـس، فـالعلم الإجمـالي يقـول اجتنبهـا، أو

---

(١) فوائد الأصول: ج٣، ص١٩٧.

إحدى الصلاتين واجبة فالعلم الإجمالي يقول: امتثلها. فلو استطعت ـ بطريقٍ قطعيّ ـ تشخيص أنّ الواجب ـ في ظهر الجمعة ـ هو صلاة الظهر، فحينئذٍ لا تجب صلاة الجمعة. وكذلك لو استطعت تشخيص أنّ الإناء الكذائي نجس، فحينئذٍ لا يجب اجتناب الإناء الآخر.

فالمقدّمة الثانية تقول: إنّه لا يوجد عندنا طريق لتمييز التكاليف من غير التكاليف، أعمّ من أن يكون هذا الطريق طريقاً موصلاً إلى اليقين أو طريقاً موصلاً إلى الظنّ، بشرط أن يكون ذلك الظنّ معتبراً شرعاً؛ لأنّه لو كان عندي طريق ظنّي معتبر شرعاً فسوف ينحلّ به العلم الإجمالي.

المقدّمة الثالثة: يلزم من الموافقة القطعيّة لجميع أطراف العلم الإجمالي: العسر والحرج؛ لأنّ المكلّف يعجز عن فعل كلّ ما ورد فيه احتمال أنّه واجب، وعن اجتناب كلّ ما ورد فيه احتمال أنّه محرّم. نعم، لبعض الأشخاص لا يلزم العسر والحرج، ولكن أن نأمر الناس كلّهم أن يوافقوا العلم الإجمالي بالموافقة القطعيّة، هذا يلزم منه العسر والحرج، والمفروض أنّ العسر والحرج منفيّان في الدين؛ لقوله تعالى: ﴿**مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[1]، فلا تجب الموافقة القطعيّة لكلّ أطراف العلم الإجمالي.

المقدّمة الرابعة: عدم إمكان جريان البراءة في كلّ ما احتمل وجوبه أو في كلّ ما احتمل حرمته؛ لأنّه لو أُجريت فهذا معناه أن المكلّف لا يأتي بأيّ واجب ولا ينتهي عن أيّ حرام، وهذا خلاف ما فرضناه في المقدّمة الأولى من أنّ هناك أحكاماً لا يرضى الشارع بفواتها.

المقدّمة الخامسة: إذا كان العلم الإجمالي منجّزاً وليس بمنحلّ ولا تجب الموافقة القطعيّة، ولا تجوز المخالفة القطعيّة، بمعنى: لا يجوز ترك كلّ

---

(١) الحج: ٧٨.

الأطراف، فلابدّ حينئذٍ أن أفعل الاحتمالية؛ لأنّ القطعيّة منفيّة بالمقدّمة الثالثة، وترك جميع الأطراف منفيّة بالمقدّمة الرابعة.

ومجموع الشبهات الموجودة بأيدينا بعضها توصل إلى الظنّ بالحكم الشرعي، وبعضها توصل إلى الشكّ بالحكم الشرعي، وبعضها توصل إلى الوهم بالحكم الشرعي. والمفروض أنّ الموافقة القطعيّة لا تجب، وكذلك المخالفة القطعيّة لا تجوز، إذن يدور الأمر بين امتثال المظنونات وترك الموهومات والمشكوكات أو بالعكس. والثاني ترجيح للمرجوح على الراجح وهو محال عقلاً، فيتعيّن الأوّل، وهو العمل بالمظنونات وترك المشكوكات والموهومات، فيكون الظنّ حجّة مطلقاً سواء كان خبر ثقة أم لم يكن منشؤه خبر الثقة.

الاعتراضات الواردة على دليل الانسداد

ذكرنا ـ في ما سبق ـ أنّ تمامية دليل الانسداد متوقّفة على تمامية جميع مقدّماته، وإبطال واحدة يعني بطلان الدليل، وقد ناقش الأعلام في أكثر من مقدّمة، وأثبتوا عدم تماميّتها وبالتالي إبطال هذا الدليل.

الاعتراض الأوّل: اعترض على هذا الدليل ببطلان المقدّمة الثانية من مقدّماته، وحاصل الاعتراض: أنّ حاصل هذه المقدّمة هو أنّه لا يوجد عندنا طريقٌ معتبر لا قطعيٌّ وجدانيّ ولا تعبّديٌّ قام الدليل الشرعي الخاصّ على حجّيته، وقد ثبت ـ في ما تقدّم من مباحث ـ حجّية خبر الثقة، وبه نُعيّن المعلوم بالإجمال، فينحلّ العلم الإجمالي[1].

---

(١) تعرّض الشيخ الأنصاري في الرسائل إلى بحثٍ، حاصله: أنّه إذا كان باب العلم مفتوحاً فهل يجوز العمل بالعلمي؟ فمثلاً: الشخص الذي يستطيع أن يصل إلى الإمام (عليه السلام)، ويأخذ منه الحكم الشرعي مباشرة، هل يحقّ له أن يعمل بخبر الثقة

الاعتراض الثاني: إنّا وإن كنّا نعلم بوجود عدد كبير من التكاليف ضمن دائرة الشبهات كلّها، إلّا أنّنا لو أخذنا أخبار الثقات في مختلف الأبواب الفقهية لوجدنا أنّا نعلم إجمالاً بصدور عدد كبير منها لا يقلّ عن العدد المعلوم إجمالاً في العلم الإجمالي الكبير، وحيث إنّ أخبار الثقات داخلة في العلم الإجمالي الكبير أيضاً فينحلّ هذا العلم، وبالتالي تبطل منجّزيته الشاملة لمجموع الشبهات، ويصبح العلم الإجمالي الصغير الذي دائرته خصوص أخبار الثقات هو المنجّز فقط.

وحينئذ: فغاية ما يقتضيه هذا العلم الإجمالي هو وجوب الموافقة القطعيّة لكلّ أطراف دائرة أخبار الثقات تبعاً لمنجّزيته العقلية، فيجب الاحتياط بالأخذ بالتكاليف التي تتضمّنها أخبار الثقات، وهذا الاحتياط لا مانع منه ولا محذور فيه؛ لأنّ دائرة أخبار الثقات أطرافها يمكن الاحتياط فيها؛ إذ لا عسر ولا مشقّة في ذلك، ولأنّ الاحتياط فيها لا يلازمه وجوب الاحتياط في

بالحكم الشرعي؟ الجواب: يحقّ له ذلك؛ لأنّ خبر الثقة حجّة مطلقاً سواء كان باب العلم مفتوحاً كما في أصحاب الأئمّة أم مسدوداً كما في زمن الغيبة. وهناك قول آخر يرى عدم جواز ذلك، فإذا كان باب العلم مفتوحاً فلا يجوز العمل بالعلمي. نعم، إذا كان باب العلم مسدوداً فيجوز العمل بالعلمي.

ومن هنا نفهم لماذا ذهب بعض فقهائنا المتقدّمين إلى عدم جواز العمل بخبر الواحد كالسيّد المرتضى، وصاحب السرائر؛ باعتبار أنّ باب العلم كان مفتوحاً بالنسبة لهم، وكان يمكنهم أن يحصلوا على الأحكام الشرعية بالاطمئنان، فلا معنى للرجوع إلى العلمي؛ لقربهم من زمن الغيبة الصغرى. ومن هنا يتّضح التناقض الموجود بين فقهائنا المتقدمين كشيخ الطائفة الذي يرى جواز العمل بالعلمي، والسيّد المرتضى الذي يرى عدم جواز العمل بالعلمي، فمنشأ هذا الاختلاف هو عدم تمامية المقدّمة الثانية، لأنّنا إنّما نصير إلى حجّيّة الظن إذا انسدّ طريق العلم والعلمي، والمفروض أنّ طريق العلمي مفتوح. (منه دام ظلّه).

كلّ الشبهات؛ لأنّ سائر الشبهات الأخرى تصبح مشكوكة شكّاً بدويّاً فتكون مجرى للأصول الترخيصيّة، وبالتالي لن يكون الاحتياط هو المسلك والطريق الذي تعتمده الشريعة الإسلامية، وإنّما هناك طرق أخرى يسلكها المكلّف في سائر الشبهات. فإذن مثل هذا الاحتياط ممكن عقلاً، ومطابق للشريعة أيضاً. وعلى هذا، فلا يثبت حجيّة مطلق الظنّ في سائر الشبهات كما هو المدّعى في هذا الدليل، وإنّما خصوص الظنّ الناشئ من خبر الثقة فقط، ضمن دائرة أخبار الثقات.

الاعتراض الثالث: إنّا إذا سلّمنا عدم وجوب الاحتياط التامّ؛ لأنّه يؤدّي إلى العسر والحرج، فهذا إنّما يقتضي رفع اليد عن المرتبة العليا من الاحتياط بالقدر الذي يندفع به العسر والحرج، مع الالتزام بوجوب سائر مراتب الاحتياط التي لا تؤدّي الى العسر والحرج، كالالتزام مثلاً بالتسبيحات ثلاثاً بدل واحدة، وجلسة الاستراحة بعد السجدة الثانية، والترتيب في الغسل بين الطرفين الأيمن والأيسر، ونحو ذلك ممّا ليس فيه عسر وحرج؛ لأنّ الضرورات تقدّر بقدرها، فيكون الأخذ والعمل بالمظنونات فيما يؤدّي إلى العسر والحرج نحواً من أنحاء الاحتياط؛ لعدم امكان الاحتياط التامّ في جميع موارد الاحتمال فيعمل بالظنّ، فإنه أقرب الأمور إلى الاحتياط غير العسير، وأين هذا من حجّية الظن؟!

فتحصّل: أنّ المصنّف يرى أنّ دليل الانسداد على فرض تماميّته بكلّ مقدّماته، فهو لا يثبت حجّية الظنّ، وإنّما يثبت وجوب العمل بالظنّ من باب الاحتياط؛ وحينئذٍ لا يمكن أن يكون مقيّداً، مخصّصاً، معذّراً ونحو ذلك. اللهم إلّا أن تضاف مقدّمة إلى هذه المقدّمات، بمعنى: أنّ هذه المقدّمات الخمس لا يمكنها إثبات مدَّعى القائل بدليل الانسداد، وهو حجّية مطلق الظنّ إلّا إذا أضفنا إليها مقدّمة سادسة، حاصلها: أنّ الشارع لا يرضى بابتناء

التعامل مع الشريعة على أساس الاحتياط، فإذا ضممنا هذه الدعوى أمكن أن نستكشف حينئذٍ أنّه جعل الحجّية للظنّ.

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**الظنّ الناشئ من الخبر**»، أي: من خبر الثقة.

• قوله (قدّس سرّه): «**فيكون دليلاً على حجّية مطلق الأمارات الظنّية**»، سواء كانت الأمارة خبراً أم كانت إجماعاً أم كانت غير ذلك، وبهذا يتّضح الفرق بين الشكل الأوّل للدليل العقلي والشكل الثاني.

• قوله (قدّس سرّه): «**في مجموع الشبهات**»، الموجودة بأيدينا.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولابدّ من التعرّض لامتثالها**»، وهذه اللابدية منقّحة في علم الكلام، وهي أنّ الإنسان لم يُترك سدى، ولم يُخلق ليعبث، بل عليه مسؤولية؛ لذلك جعل له شريعة فيها مجموعة من التكاليف، وهذه التكاليف لابدّ من التعرض لامتثالها بحكم تنجيز العلم الإجمالي.

• قوله (قدّس سرّه): «**المقدّمة الثانية: أنّه لا يوجد طريق معتبر**»، سواء كان يفيد العلم واليقين أو يفيد العلميّ والظنّ الذي قام الدليل القطعي على اعتباره.

• قوله (قدّس سرّه): «**لا قطعيّ وجدانيّ ولا تعبّديّ قام الدليل الشرعي الخاصّ على حجّيته**»، وعبّر بالخاصّ تمييزاً عن الدليل الشرعي العامّ، وهو دليل الانسداد، الذي هو أيضاً دليلٌ شرعيّ ولكن عامّ يثبت لنا حجّية مطلق الظنون ومنها خبر الثقة. وهذا بخلاف السيرة العقلائية التي كانت تقول: خبر الثقة حجّة، وكذلك الآية المباركة.

• قوله (قدّس سرّه): «**في تعيين مواطن تلك التكاليف ومحالّها**»، حتّى ينحلّ العلم الإجمالي الذي ذكرناه في المقدّمة الأولى، فالعلم الإجمالي باقٍ على حاله.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذا ما يعبّر عنه بانسداد باب العلم والعلميّ**»، العلم أي: المفيد لليقين، والعلميّ: المفيد للظنّ المعتبر الذي قام دليلٌ خاصّ على اعتباره.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّه يؤدّي إلى العسر والحرج**»، الموافقة القطعيّة غير واجبة؛ لأنّه يلزم منها العسر والحرج المنفيّان في الدين، فمثلاً: لو علمنا إجمالاً أنّ بعض القصّابين في البلد الكذائي لحمهم ميتة ولا يجوز الشراء منهم، فلو قلنا لأهل ذلك البلد: لا يجوز الشراء من جميع القصّابين الموجودين في ذلك البلد للزم من ذلك العسر والحرج. إذن الاحتياط بالموافقة القطعيّة غير واجب؛ لأنّ أطراف العلم الإجمالي كثيرة جدّاً، فلو أوجبناها للزم العسر والحرج.

• قوله (قدّس سرّه): «**لا يلزم الرجوع إلى الأصول العملية في كلّ شبهة بإجراء البراءة ونحوها**»؛ لأنّه خلاف العلم الإجمالي؛ لأنّ الشارع قال: لابدّ من امتثاله.

• قوله (قدّس سرّه): «**بإجراء البراءة**»، أي: رُفع ما لا يعلمون.

• قوله (قدّس سرّه): «**نحوها**»، أي: نحو البراءة، من قبيل استصحاب عدم التكليف؛ لأنّه قبل الشريعة لا يوجد عندنا تكليف، فكلّما شككنا بوجود التكليف، نستصحب عدم الإلزام الثابت قبل الشريعة.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّ ذلك على خلاف قانون تنجيز العلم الإجمالي**»، وأنّه لابدّ من التعرض لامتثال أطراف العلم الإجمالي، والضرورات تقدَّر بقدرها. فالموافقة القطعيّة غير واجبة، ولكن ترك الأطراف جميعاً غير جائز.

• قوله (قدّس سرّه): «**ما دام لا يجوز إهمال العلم الإجمالي**»، بحسب المقدّمة الأولى.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا يتيسّر تعيين المعلوم الإجمالي بالعلم والعلميّ**»، حتّى ينحلّ العلم الإجمالي بحسب المقدّمة الثانية.

• قوله (قدّس سرّه): «**في كلّ واقعة**»، من أطراف العلم الإجمالي بحسب

المقدّمة الثالثة؛ لأنّه يلزم العسر والحرج.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا يسمح هنا بالرجوع إلى الأصول العمليّة**»، بحسب المقدّمة الرابعة.

• قوله (قدّس سرّه): «**أنّه**»، أي: دليل الانسداد.

• قوله (قدّس سرّه): «**بعض الأمارات الشائعة**»، كخبر الثقة، والإجماع، والشهرة، والظهور ونحو ذلك.

• قوله (قدّس سرّه):«**كما تقدّم**»، في النقض على الشكل الأوّل.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّه**»، أي: لأنّ الاحتياط التامّ.

• قوله (قدّس سرّه): «**فهذا**»، العسر والحرج.

• قوله (قدّس سرّه): «**المرتبة العليا من الاحتياط**»، يعني المظنون والمشكوك والموهوم، أمّا لو رفعنا اليد عن بعض الموهوم وسقط العسر والحرج يجب الإتيان بالمظنون والمشكوك وبعض الموهوم.

• قوله (قدّس سرّه): «**مراتبه**»، أي: الاحتياط.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأين هذا من حجّية الظن**»، الذي هو مدّعى المستدلّين بدليل الانسداد، إنّ القائل بدليل الانسداد يريد أن يستفيد حجّية الظنّ، ودليل الانسداد يثبت وجوب العمل بالظنّ من باب الاحتياط.

• قوله (قدّس سرّه): «**قيام الإجماع**»، من الفقهاء.

• قوله (قدّس سرّه): «**فإذا ضُمّت هذه الدعوى**»، إلى المقدّمات الخمس في دليل الانسداد.

(١٣٠)

المرحلة الثانية
في تحديد دائرة حجية الأخبار

- الجهة الأولى: البحث في الراوي والناقل
  - ✓ تحرير محلّ النزاع
  - ✓ التميز بين العادل والثقة
  - ✓ المراد بالفسق في المقام
- الجهة الثانية: البحث في المرويّ والمنقول

المرحلة الثانية: في تحديد دائرة حجية الأخبار

ونأتي الآن إلى المرحلة الثانيةِ في تحديد دائرة هذه الحجِّيةِ وشروطها.

والتحقيقُ في ذلك: أنّ مدركَ حجِّيةِ الخبر إن كان مختصّاً بآية النبأِ فهو لا يُثبِتُ سوى حجّيةِ خبرِ العادلِ خاصّة، ولا يشملُ خبرَ الثقة غير العادل. وأمّا إذا لم يكن المدركُ مختصّاً بذلك وفُرِضُ الاستدلالُ بالسيرة والروايات أيضاً ـ على ما تقدّم ـ فلا شكّ في وفاء السيرةِ والرواياتِ بإثبات الحجِّيةِ لخبرِ الثقة؛ ولو لم يكن عادلاً.

ومن هنا قد توقعُ المعارضةُ بالعموم من وجهٍ بين ما دلَّ على حجِّية خبر الثقةِ الشاملِ بإطلاقه للثقة الفاسق، ومنطوقِ آيةِ النبأِ الدالِّ بإطلاقه على عدم حجّيةِ خبرِ الفاسقِ ولو كان ثقةً.

وقد يقالُ حينئذٍ: بالتعارض والتساقطِ والرجوعِ إلى أصالة عدمِ حجّيةِ خبرِ الثقةِ الفاسق؛ إذ لم يتمَّ الدليلُ على حجّيته.

ولكنّ الصحيحَ: أنّه لا إطلاقَ في منطوق الآيةِ الكريمةِ لخبر الثقةِ الفاسق؛ لأنّ التعليلَ بالجهالة يوجبُ اختصاصَه بمواردَ يكونُ العملُ فيها بخبر الفاسقِ سفاهةً، وهذا يختصُّ بخبر غيرِ الثقة، فلا تعارضَ إذن، وبذلك يثبتُ حجّيةُ خبرِ الثقةِ دونَ غيره.

وهل يسقطُ خبرُ الثقة عن الحجِّية إذا وُجدت أمارةٌ ظنّيةٌ نوعيةٌ على كذبه؟ وهل يرتفعُ خبرُ غير الثقة إلى مستوى الحجّية إذا توفّرت أمارةٌ مِن هذا القبيلِ على صدقه؟ فيه بحثٌ وكلامٌ، وقد تقدّمَ موجزٌ عن تحقيق ذلك في الحلقة السابقة.

ولا شكّ في أنّ أدلّةَ حجّيةِ خبرِ الثقةِ والعادلِ لا تشملُ الخبرَ الحدسيَّ المبنيَّ على النظر والاستنباط، وإنّما تختصُّ بالخبر الحسّيِّ المستندِ إلى الإحساسِ بالمدلول، كالإخبار عن نزول المطر، أو الإحساس بآثاره ولوازمِه العرفية، كالإخبار عن العدالة.

وعلى هذا فقولُ المفتي ليس حجّةً على المفتي الآخر بلحاظ أدلّةِ حجّيةِ خبرِ الثقة؛ لأنّ إخبارَهُ بالحكم الشرعيِّ ليس حسّياً، بل حدسياً واجتهادياً. نعم، هو حجّة على مقلّديه بدليل حجّيةِ قولِ أهلِ الخبرةِ والذكر.

ومن أجل ذلك يقالُ بأنّ الشخصَ إذا اكتشفَ بحدسِه واجتهادِه قولَ المعصومِ عن طريق اتّفاق عددٍ معيّنٍ مِن العلماء على الفتوى، فأخبر بقول المعصومِ استناداً إلى اتّفاق ذلك العددِ، لم يكن إخبارُه حجّةً في إثبات قولِ المعصوم؛ لأنّه ليس إخباراً حسّياً عنه، وإنّما يكون حجّةً في إثبات اتّفاقِ ذلك العدد من العلماء على الفتوى ـ إذا لم يُعلمْ منه التسامحُ عادةً في مثل ذلك ـ لأنّ إخبارَه عن اتّفاقِ هذا العددِ حسّيٌّ، فإن كان اتّفاق هذا العددِ يكشفُ في رأينا عن قولِ المعصومِ استكشفناه، وإلاّ فلا.

وعلى هذا الأساسِ نعرفُ الحالَ في الإجماعات المنقولة، فإنّه كان يقال عادةً: إنّ نقلَ الإجماعِ حجّةٌ في إثبات الحكمِ الشرعيّ؛ لأنّه نقلٌ بالمعنى لقول المعصومِ وإخبارٌ عنه.

وقد اعترضَ على ذلك المحقّقونَ المتأخّرون: بأنّه ليس نقلاً حسّياً لقول المعصوم، بل هو نقلٌ حدسيٌّ مبنيٌّ على ما يراه الناقلُ من كشف اتّفاقِ الفتاوى التي لاحظَها عن قول المعصوم، فلا يكونُ حجّةً في إثبات قولِ المعصوم، بل في إثبات تلك الفتاوى فقط.

الشرح

بعد أن فرغ المصنّف (قدّس سرّه) من ثبوت الحجّية لخبر الواحد بنحو القضية المهملة ـ بقطع النظر عن كون المخبر ثقة أو عادلاً أو غير ذلك من الصفات، وكذلك بقطع النظر عن كون الخبر عن حسّ أو عن حدس ـ شرع في تحديد دائرة تلك الحجّية من حيث السعة والضيق، وبيان شروطها.

والكلام في هذه المرحلة يقع في جهتين:

الجهة الأولى: البحث في الراوي والناقل.

الجهة الثانية: البحث في المرويّ والمنقول.

الجهة الأولى: البحث في الراوي والناقل

في هذه الجهة يُبحث عن شرائط الراوي وصفات المخبر، وهل يشترط أن يكون عادلاً أم يكفي أن يكون ثقة أم لا يشترط شيء من ذلك؟ وهذه الجهة لها أثر مهمّ في عملية استنباط الأحكام؛ باعتبار أنّ كون موضوع الحجّية هو خصوص خبر العادل يعني: عدم حجّية خبر الفاسق حتّى لو كان ثقة. وقبل الدخول في بحث هذه الجهة، لابدّ من بيان أمور:

الأمر الأوّل: تحرير محلّ النزاع

لّما كانت الحجّية حكماً شرعيّاً مجعولاً؛ لذا لابدّ أن يُرجع في تحديد موضوعه إلى أدلّته، وعند الرجوع إلى تلك الأدلّة نجدها مقيّدة، غاية الأمر أنّ القيد في بعضها هو وثاقة الراوي، وفي بعضها الآخر عدالته، وعليه لا خلاف في عدم ثبوت الحجّية لخبر الواحد المطلق، فيدور الأمر بين ثبوت الحجّية لخصوص خبر الواحد بقيد عدالة الراوي، أو تشمل الخبرَ الذي يكون راويه

ثقة، فعلى الأوّل تكون دائرة الحجّية محصورة بخبر العادل، وعلى الثاني تكون دائرة الحجّية أوسع؛ شاملة لخبر الثقة وإن لم يكن الراوي والمخبر عادلاً.

الأمر الثاني: التمييز بين العادل والثقة

العادل: هو الشخص الذي يملك ملكة تمنعه من ارتكاب المحرّمات وتأمره بالإتيان بالواجبات، فهو عادل بالنسبة إلى جميع الأحكام الشرعية.

قال الشيخ محمّد أمين زين الدين: «العادل هو الذي ثبتت له العدالة، وهي الاستقامة على الشريعة، وكانت استقامته عليها صفة ثابتة في نفسه وليست حالة عارضة لا قرار لها ولا ثبات، والاستقامة على الشريعة هي: الالتزام الكامل بإتيان ما فيها من واجبات، واجتناب ما فيها من محرّماتٍ كبائر والإصرار على الصغائر»[1].

الثقة: هو الشخص العادل من جهة نقله للأخبار فقط، بمعنى أنّه لا يكذب في نقله، وإن كان فاسقاً من جهات أخرى، كما لو كان يشرب الخمر، أو لا يصلّي. قال المجدد الشيرازي: «والظاهر من الثقة هو مطلق من يحصل بقوله الاطمئنان، فاسقاً كان أو عادلاً»[2].

وهذا يعني أنّ النسبة بين الثقة والعادل هي العموم والخصوص المطلق، فإنّ الثقة هو الذي لا يكذب ولكنّه قد يكون فاسقاً، والعادل هو الذي يكون عادلاً من جميع الجهات بما في ذلك الكذب وغيره، ولذلك إذا أُحرز وصف العدالة فوصف الثقة محرز فيه قطعاً، بينما إذا أُحرز وصف الثقة فليس بالضرورة إحراز وصف العدالة فيه؛ لأنّه أعمّ، ولذلك لا يشمل خبر العادل خبر الثقة.

---

(١) كلمة التقوى، الشيخ محمّد أمين زين الدين: ج٧، ص١٧٨.

(٢) تقريرات آية الله المجدّد الشيرازي، للعلّامة المحقّق المولى علي الروزدري: ج١، ص١٦٨، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ١٤١٤هـ.

الأمر الثالث: المراد بالفسق في المقام

الفاسق هو: الخارج من الشيء؛ من قولهم: فسقت الرطبة[١]. قال ابن الأعرابي: «ولم يسمع فاسق في كلام الجاهلية مع أنّه عربيٌّ فصيح ونطق به الكتاب العزيز، وأصله خروج الشيء من الشيء على وجه الفساد، يقال: فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها، وكذلك كلّ شيء خرج من قشره فقد فسق»[٢].

وهذا يعني أنّ كلمة: (فاسق) اصطلاحٌ قرآنيٌّ يراد منه الخارج عن رقّ العبودية بالكفر والإلحاد، دون العصيان والطغيان، «فالمسلم العاصي ليس مراداً من الفاسق في الكتاب الإلهي؛ لكثرة استعماله فيهم دون غيرهم، حتّى صار حقيقة ثانوية يحتاج المعنى الأوّل إلى القرينة، وصار المعنى الأوّل مهجوراً بالمرّة. وهذا في خصوص لفظة فاسق دون سائر مشتقّاته»[٣].

والفسق في العرف: أعمّ من الكفر؛ يقع بالقليل والكثير من الذنوب، لكن تعورف فيما كانت كثيرة، وأكثر ما يقال الفاسق في: من التزم حكم الشرع وأقرّ به ثم أخلّ بجميع أحكامه أو بعضها؛ قال تعالى: ﴿**وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾[٤]، أي: من يستر نعمة الله فقد خرج عن طاعته. وقال بعضهم: الفسق: الخروج عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة التي من جملتها الإصرار على الصغائر، وله طبقات ثلاث:

الأولى: التغابي، وهو أن يرتكبها أحياناً مستقبحاً لها.

---

(١) التبيان، الشيخ الطوسي: ج٥، ص١٧٨.

(٢) رياض السالكين في شرح صحيفة سيّد الساجدين (عليه السلام)، السيّد علي خان المدني الشيرازي: ج٧، شرح ص١٥٣ـ١٥٤.

(٣) تفسير القرآن الكريم، السيّد مصطفى الخميني: ج٥، ص١٥.

(٤) النور: ٥٥.

والثانية: الانهماك، وهو أن يعتاد ارتكابها غير مبالٍ بها.

والثالثة: الجحود، وهو أن يرتكبها مع جحود قبحها.

وهذه الطبقة من مراتب الكفر، فما لم يبلغها الفاسق لا يسلب عنه اسم المؤمن؛ لاتّصافه بالتصديق الذي يدور عليه الإيمان(١).

ومن خلال ما تقدّم نستطيع أن نقسّم الفسق إلى أنواع ثلاثة:

الأوّل: الفسق العقدي؛ وهو عبارة عن الخروج عن رقّ العبودية بالكفر والإلحاد، أو الاعتقاد بعقائد فاسدة. وإنّما قيل للكافر الأصلي: فاسق؛ لأنّه خرج عمّا التزمه العقل واقتضته الفطرة؛ قال تعالى: ﴿**أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كَانَ فَاسِقاً لا يَسْتَوُونَ**﴾(٢)، فقابل به الإيمان، فالفاسق أعمّ من الكافر.

الثاني: الفسق الشرعي؛ وهو الخارج عن طاعة الله عزّ وجلّ بارتكابه لكبائر الذنوب أو صغائرها، فالفاسق في محيط الفقاهة ينصرف إلى المسلم الخارج عن أدب الشرع؛ قال المحقّق العراقي: «إنّ الفاسق هو مطلق الخارج عن طاعة الله ولو بارتكاب صغيرة من الصغائر، فيقابله العادل، وهو الذي لم يخرج من طاعة الله ولو بارتكاب الصغيرة»(٣).

الثالث: الفسق الخبري؛ وهو الفسق من جهة الإخبار فقط، كما لو كان الشخص سليم العقيدة، ولا يرتكب صغيرة ولا كبيرة، إلّا أنّه يكذب ويفتري.

---

(١) انظر: رياض السالكين في شرح صحيفة سيّد الساجدين (عليه السلام)، مصدر سابق: ج٥٧، ص١٥٣.

(٢) السجدة: ١٨.

(٣) نهاية الأفكار، تقرير أبحاث آية الله العظمى الشيخ آقا ضياء العراقي، قرّره المحقّق الشيخ محمّد تقي البروجردي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، ١٤٠٥ هـ: ج٣، ص١١٧.

ومحلّ الكلام هو الثالث؛ قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «انَّ الكلام في المراد بالفاسق، فهل المراد منه الفسق الشرعي أو الفسق الخبري، أي: غير الثقة. أمَّا الإجماع والتسالم فمتيقّنه الأخير، وأمَّا آية النبأ فأيضاً يمكن تقريب ذلك فيها بأحد وجهين:

أوّلهما: تشخيص ذلك على أساس مناسبات الحكم والموضوع للحكم المبيَّن فيها، حيث إنَّ الفسق الخبري هو الميزان المناسب في التوقّف والتثبّت عن إخبار المخبر، خصوصاً وكلمة الفاسق لم يكن بعد قد اصطلح فيها على المعنى الشرعي وإنَّما كان يراد بها المعنى اللغوي العامّ من مطلق الانحراف والمروق، فيعيّن بمقتضى المناسبات المذكورة في الانحراف في مقام الإخبار المساوق مع عدم التورّع عن الكذب والافتراء، ولا أقلّ من أنَّها توجب احتمالَ ذلك وإجمالَ المخصّص المنفصل.

ثانيهما: استظهار ذلك بقرينة التعليل في ذيلها بالجهالة التي تكون بمعنى السفاهة جزماً أو احتمالاً على أقلّ تقدير، والسفاهة إنَّما تكون في التعويل على خبر غير الثقة لا الثقة وإنْ كان فاسقاً من سائر الجهات»[1].

فتحصّل: أنّه ليس المراد من الفاسق في المقام هو الفاسق من جميع الجهات، بل خصوص الفاسق من جهة الإخبار، أي: الذي لا يتورّع عن الكذب، فحتّى لو كان الشخص فاسقاً من الجهات الأخرى ولكنّه متورّع عن الكذب والافتراء فهو ثقة.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ الكلام حول المقدار الذي يثبت حجّيته من أخبار الآحاد يقع ـ في ضوء المسالك المختلفة ـ في مدارك وأدلّة حجّية خبر

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي، تأليف آية الله السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي، الناشر دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ:ج٤، ص٤٢٤.

الواحد المتقدّمة.

فإن كان الدليل على حجّية خبر الواحد هو آية النبأ فقط ولم يتمَّ شيءٌ من الأدلّة الأخرى التي سيقت لإثبات الحجّية، فمنطوقها ينفي الحجّية عن خبر الفاسق حتّى لو كان ثقة، ومفهومها يدلّ على خصوص حجّية خبر العادل، الذي هو أخصّ من خبر الثقة؛ بمعنى أنّه لا يثبت بهذا المفهوم إلّا خبر الواحد العادل لا مجرّد الثقة فقط.

أمّا إذا كان دليل الحجّية مثل آية النفر والكتمان، «فإنَّه على أساس ذلك تثبت الحجّية لمطلق الخبر والإنذار، فيكون مقتضى الأصل الأوّلي حجّية كلّ خبر إلّا ما يخرج بالدليل الخاصّ، والدليل المخصّص قام في خصوص خبر الفاسق. فانَّه مضافاً إلى الإجماع والتسالم على عدم حجّية إخباره يقتضيه منطوق آية النبأ حيث أمرت بالتبيّن عنه الذي هو إرشاد إلى عدم الحجّية. وهذا لا إشكال فيه كبروياً»[1].

وأمّا إذا فرض الاستدلال بالسيرة والروايات مضافاً إلى آية النبأ، فلا شكّ في وفاء السيرة والروايات بإثبات الحجِّية لخبر الثقة ولو لم يكن عادلاً.

قال الأستاذ الشهيد قدّس سرّه ـ في تقريرات بحثه ـ : «أن يكون المدرك السنّة والسيرة. ولا إشكال في أنَّه بناءً على هذا يكون خبر الفاسق الإخباري خارجاً عن موضوع الحجّية؛ لأنّ السيرة العقلائية: المركوز فيها عدم حجّية إخبار الكاذب، فكيف يحتمل شمول سيرتهم له؟ ولو احتمل ذلك فآية النبأ الواردة في خصوص ذلك وكثير من الروايات الواردة في التحذير عن العمل بأخبار الوضّاعين والكذّابين وغير الثقات كافيةٌ في الردع عن إطلاقها. كما انَّ سيرة المتشرّعة منعقدة على العمل بخصوص أخبار الثقات لا غير الثقات، والتقريب المتقدّم لكيفية الاستدلال بالسيرة المتشرّعية على الحجّية لا يتمّ إلّا

(١) بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، مصدر سابق: ج٤، ص٤٢٤.

في حقّ خبر الثقة فقط الذي يوجد مقتضٍ عقلائيّ للعمل به، لا خبر غير الثقة الذي يكون مقتضى الطبع العقلائي عدم العمل به، وامَّا السنّة اللفظية فموضوع ما تمّ منها دلالة خصوص الثقة من الرواة، خصوصاً إذا جعلناها إمضاءً للكبرى المرتكزة عند العقلاء»[1].

توهّم ودفعه

ومن هنا قد تقع المعارضة ـ بالعموم من وجه ـ بين الدليل الأوّل وهو آية النبأ، وبين الدليل الثاني وهو السيرة والروايات؛ لأنّه طبقاً لمنطوق آية النبأ: لا يكون خبر الفاسق حجّة وإن كان ثقة، أمّا طبقاً للسيرة: فيكون خبر الثقة حجّة وإن كان فاسقاً، فيقع التعارض في خبر الثقة الفاسق؛ باعتبار أنّ منطوق الآية يقول إنّه ليس بحجّة، والسيرة تقول إنّه حجّة، فيتعارضان بالعموم من وجه؛ لأنّه يوجد عندنا فاسق هو غير ثقة، ويوجد عندنا ثقة وليس بفاسق، ومحلّ التعارض هو الثقة الفاسق.

وحينئذٍ قد يقال بالتعارض والتساقط، فلا يبقى دليل على حجّية خبر الثقة، وفي هذه الصورة لابدّ من الرجوع إلى أصالة عدم حجّية خبر الثقة الفاسق؛ إذ لم يتمَّ الدليل على حجّيته. وهذا يعني المصير إلى حجّية خبر العادل خاصّة.

ولكن الأستاذ الشهيد يرى أنّ إيقاع التعارض المزبور في غير محلّه؛ إذ لا إطلاق في منطوق الآية حتّى يشمل الفاسق الثقة، بل هو مختصّ بالفاسق غير الثقة؛ بقرينة الجهالة التي ذكرها صاحب الكفاية (رحمه الله)، حيث حمل الجهالة على السفاهة، ومن الواضح أنّ العمل بخبر الفاسق الثقة عملٌ عقلائيٌّ لا سفاهة فيه. وحينئذٍ تبقى السيرة العقلائية بلا معارض لها، وبذلك تثبت حجّية خبر الثقة دون غيره.

(١) بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، مصدر سابق: ج٤، ص٤٢٥.

تحديد نحو أخذ الوثاقة في دليل الحجّية

بعد أن فرغ الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) من إثبات الحجّية لخبر الثقة سواء كان عادلاً أم لا، يشرع في بحث جديد، حاصله: أنّه لو عارض خبرَ الثقة أمارةٌ ظنية أخرى فهل يسقط الخبرُ عن الحجّية أم لا؟

وبعبارة أخرى: نحن إنّما نقول بحجّية خبر الثقة باعتباره يفيد الظنّ والوثوق النوعي؛ فلو كان هناك خبر ثقةٍ ووجدت أمارة ظنّية نوعية على كذب هذا الخبر فهل يسقط عن الحجّية أم لا؟ ومثال ذلك: إذا وجدت رواية وكان راويها ثقة، ولكنّ العلماء المتقدّمين أعرضوا عن الراوي ولم يعملوا بخبره، فهل تكون رواية كهذه حجّة أم لا؟

أمّا لو توفّرت أمارة كهذه على صدق خبر غير الثقة، فهل يرتفع هذا الخبر إلى مستوى الحجّية؟ كما لو فرضنا أنّه وجدت عندنا رواية وكان راويها ـ بحسب المباني الرجالية الموجودة بين أيدينا ـ غير ثقة، وتوفّرت أمارة ظنّية نوعية على العمل بهذه الرواية، فهل يجبر ذلك ضعفها أم لا؟

وبعبارة أخرى: بعد تحديد دائرة الحجّية بلحاظ الراوي، ينبثق تساؤلان مهمّان يرتبطان بهذا البحث:

التساؤل الأوّل: لو توفّرت أمارة مكافئة لوثاقة الراوي في الكشف ولكنّها معاكسة له، كما لو أخبر الثقة بشيء ووجدنا أنّ علماءنا المتقدِّمين لم يعملوا به، فإنّ عدم عملهم به يشكّل أمارة على عدم حجّية ذلك الخبر، وعلى وجود خلل في النقل، وإلّا لما ترك مشهور العلماء المتقدِّمين العمل به. ففي هذه الحالة هل يبقى ذلك الخبر الثقة على حجّيته، أم إنّ إعراض المشهور عن العمل به يُسقطه عن الحجّية؟

التساؤل الثاني: وفي المقابل توفّرت أمارة تدلّ على صدق خبر غير الثقة، كما لو عمل به مشهور العلماء المتقدِّمين حيث إنّ عملهم به يعتبر أمارة تكشف

عن صدقه وإلّا لما عملوا به، فهل تصيّر مثل تلك الأمارة خبر غير الثقة حجّة، أم لا؟

والجواب عن هذين التساؤلين يرتبط بتحقيق الحال في كيفيّة أخذ وثاقة الراوي في دليل حجّية الخبر، فبعد أن عرفنا بأنّ الوثاقة مأخوذة قطعاً في موضوع الحجّية، فهل أُخذت على نحو الموضوعيّة أم على نحو الطريقيّة؟

ومعنى أخذ شيء ما في الدليل بنحو الموضوعية هو أن يكون الحكم دائراً مداره نفياً وإثباتاً، كما لو قال الشارع: (الخمر حرام)، وقلنا إنّ عنوان الخمر مأخوذ في هذا الدليل بنحو الموضوعية، فبمجرّد صدق هذا العنوان على سائل ما، تثبت الحرمة سواء كان قليلاً أم كثيراً، يؤدّي شربه إلى السكر أم لا، وفي المقابل تنتفي الحرمة عن السائل الذي لا يصدق عليه عنوان الخمرية.

وهذا بخلاف ما لو قال الشارع: (الخمر حرام؛ لأنّه مسكر)، وقلنا إنّ عنوان الخمر مأخوذ بنحو الطريقية، بأنّ الشارع في هذه الحالة لم يحرّم الخمر لذاته، وإنّما حرّمه بما أنّه طريق إلى الإسكار. فالمحرّم حقيقة هو عنوان الإسكار لا الخمر، والخمر، طريقٌ إليه؛ ومن ثمّ لو فرض عدم تحقّق الإسكار في حالةٍ ما، لا يكون شربه حراماً[1].

---

(١) مثال آخر لتوضيح فكرة الموضوعية والطريقية في العنوان: لا يخفى حرمة أكل لحم الخنزير في الشريعة، ولكنّ الشارع تارةً يأخذ عنوان الخنزير في الدليل على وجه الموضوعية، وأخرى على وجه الطريقيّة. فعلى الأوّل يحكم على كلّ حيوان يصدق عليه أنّه «خنزير» بحرمة الأكل حتّى لو فرض أنّ العلم الحديث استطاع أن ينفي الضرر عن أكل لحمه وأن يثبت له الكثير من الفوائد؛ لأنّ المفروض أنّ الحرام هو أكل لحمه بعنوان «الخنزير» لا بعنوان «الخنزير الذي يترتّب على أكله الضرر».

وأمّا على الثاني، أي: لو فرضنا أنّ حرمة أكل لحمه مترتّبة على وجود الضرر، فلو توصّل العلم الحديث إلى وجود أمصال تقضي على الضرر عند زرقه بها، فسيكون

فإذا عرفت هذا نقول: أمّا بالنسبة إلى التساؤل الأوّل المتعلّق بقيام الأمارة العكسية ضدّ خبر الثقة، فجوابه: أنّنا إذا استظهرنا أنّ وثاقة الراوي مأخوذة في دليل حجّية الخبر بنحو الموضوعية، فسيبقى خبر الثقة على حجّيته بالرغم من قيام الأمارة المضادّة له في الكشف؛ لأنّ دليل حجّية الخبر على هذا الفرض قد دلّ على حجّية خبر الثقة، وعنوان (الثقة) موجود في المقام، وبعد وجوده يحكم الشارع بحجّيته سواء قامت أمارة معاكسة أم لا؛ إذ المدارُ على عنوان الوثاقة، وهي متحقّقة في هذا الإخبار.

وإن استظهرنا أنّ وثاقة الراوي مأخوذة في دليل حجّية الخبر بنحو الطريقية والكشف عن الواقع، فسيتأثّر خبر الثقة ويضعف ويسقط عن الحجّية عند قيام الأمارة المعاكسة.

ومعنى أخذ الوثاقة بنحو الطريقية هو أنّ الشارع جعل الحجّية لخبر الثقة باعتبار كشفه عن الواقع غالباً، ففي كلّ (٧٠) أو (٨٠) مورداً من (١٠٠) مورد يكشف خبر الثقة عن الواقع، ولأجل ذلك جعل الشارع الحجّية له رغم علمه بأنّه يخطئ في (٢٠) أو (٣٠) مورداً من مجموع المئة، بخلاف القياس مثلاً فإنّ الشارع لمّا رأى مقدار خطئه أكبر، حرّمه ولم يجعل له الحجّية.

وعلى أيّ حال، فإنّ الوثاقة لو كانت مأخوذة بنحو الطريقية، فإنّ خبر الثقة الذي قامت على خلافه أمارة عكسية يسقط عن الحجّية؛ لأنّ المفروض أنّ الشارع جعل الحجّية له لكشفه عن الواقع وبما أنّه طريق إليه، ومع قيام الأمارة المضادّة سوف تقلّ درجة كشفه، فلو فرضنا أنّ درجة كشفه عند عدم قيام الأمارة المضادّة «٧٠٪» فإنّها ستكون «٣٠٪» عند قيامها، وبالتالي لا

الأكل جائزاً؛ لأنّ حرمة أكله حسب الفرض كانت لأجل الضرر المترتّب على أكله، وهو منتفٍ في المقام. (منه دام ظلّه).

يكون حجّة رغم كونه خبر ثقة.

وعلى ما ذكرناه تترتّب مسألة إعراض الأصحاب من المتقدّمين عن خبر الثقة، فهل إعراضهم يكسر حجّية الخبر؟ للأصوليّين في هذه المسألة قولان:

الأوّل: إنّ إعراضهم عن الخبر غير كاسر لحجّيته، وهو مبنيٌّ على أنّ وثاقة الراوي مأخوذة مناطاً للحجّية على وجه الموضوعية، فإنّ الوثاقة لّما كانت موجودة في الخبر يكون حجّة حتّى وإن أعرض عنه مشهور القدماء.

الثاني: إنّ إعراضهم عن الخبر كاسر له ومسقط له عن الحجّية، وهو مبنيّ على أنّ الوثاقة مأخوذة في دليل حجّية الخبر على وجه الطريقية. وحيث إنّ عدم عملهم يعتبر أمارة على عدم صحّة الخبر وإلّا لما تركوا العمل به، فلا يكون حجّة؛ لضعف درجة كشفه عن الواقع.

ولكن مع الالتفات إلى أنّ الإعراض الكاسر لحجّية الخبر، ينبغي أن لا يستند إلى أمر حدسيّ واجتهاديّ ـ كما سوف نبيّن ـ لأنّه يكون عندئذ كاشفاً عن وجود خلل في النقل، وأمّا لو ذكر الأصحاب سبب إعراضهم فبإمكاننا التحقيق فيه، وقد نتوصّل إلى عدم وجاهة سبب الإعراض؛ لأنّنا لسنا مقلّدين للمتقدّمين، ومن ثمّ لا يكون ذلك كاشفاً عن وجود خلل في النقل يسقط الخبر عن الحجّية.

هذا كلّه بالنسبة إلى التساؤل الأوّل.

وأمّا بالنسبة إلى التساؤل الثاني المتعلّق بقيام أمارة ظنّية تكشف عن صدق خبر غير الثقة فنقول: لاشكّ في عدم حجّية الخبر الضعيف الذي لا تقوم أمارة ظنّية على صدقه، وأمّا إذا قامت أمارة على صدقه فإنّ فيه احتمالين:

الأوّل: أن تفيد تلك الأمارة الاطمئنان الشخصي بحجّية الخبر الضعيف، فيكون حجّة لا لأجل حجّيته في نفسه وإنّما لأجل حجّية الاطمئنان.

الثاني: أن لا تفيد الاطمئنان الشخصي، وفي حجّية الخبر الضعيف عندئذ

وجهان؛ وجهٌ بالحجّية والآخر بعدمها مبنيّان على كيفيّة أخذ وثاقة الـراوي في دليل حجّية الخبر أيضاً، كما تقدّم في التساؤل الأوّل.

إلّا أنّ الاحتمالات في كيفيّة أخذ الوثاقة هنا ثلاثة:

أوّلها: أن تكون الوثاقة مأخوذة على وجه الموضوعية مناطاً للحجّيـة، كـما تقدّم.

ثانيها: أن تكون الوثاقة مـأخوذة عـلى وجـه الموضـوعية والطريقيـة معـاً مناطاً للحجّية، فلا يكون أخذها بنحو الموضوعية فقـط هـو المـلاك في جعـل الحجّية لخبر الثقة، ولا يكون أخذها بنحو الطريقية فقط كذلك، وإنّـما المـلاك مركّب مـن جـزئين: وثاقـة الـراوي الملحـوظ بنحـو الموضـوعية، والوثـوق بمضمون الخـبر والكـشف عـن الواقـع، والـذي يعنـي أخـذ الوثاقـة بنحـو الطريقيّة.

بعبارة أوضح: إنّ الملاك في جعل الحجّية لخبر الثقة هو أخذ الوثاقة بما أنّها سبب للوثوق بمضمون الخبر والكشف عن الواقع غالباً، بنحو تكون الوثاقة السبب جزءاً للملاك، والكشف عن الواقع المسبَّب الجزء الآخر له، بخـلاف الاحتمال الأوّل الذي تكون الوثاقة فيه تمام الملاك لجعل الحجّيـة لخـبر الثقـة، والاحتمال الثالث الذي يكون الكشف عن الواقع فيه تمام الملاك لجعل الحجّية له.

ثالثها: أن تكـون الوثاقـة مـأخوذة مناطـاً للحجّيـة عـلى وجـه الطريقيـة المحضة، فعلى الاحتمال الأوّل والثاني لا يكون الخـبر الـضعيف الـذي قامـت أمارة على صدقه حجّة؛ أمّا على الأوّل فواضح؛ لعدم صدق عنوان (الثقة) في الخبر الضعيف، ومجرّد قيام أمارة ظنّية على صدقه لا يحقّق الوثاقـة التـي هـي مدار حكم الشارع بحجّية الخبر حسب هذا الاحتمال.

وأمّا على الثاني؛ فلأنّ الوثاقة على هذا الاحـتمال وإن لم تكـن تمـام المـلاك

لجعل الحجّية لخبر الثقة ولكنّها جزؤه، والمفروض أنّها غير موجـودة في الخـبر الضعيف، وفقدان جزء العلّة يكفي لعدم تحقّق المعلـول، أي: حكـم الـشارع بالحجّية.

نعم، لو بنينا على الاحتمال الثالث فسيكون خبر غير الثقة حجّة؛ لأنّ قيام الأمارة الظنّية على صدقه يرفع من درجة كشفه عن الواقع، وحيـث إنّ منـاط جعل الحجّية على هذا الاحتمال هو الكشف عن الواقع، فـسيكون مثـل هـذا الخبر حجّة رغم ضعفه.

وتترتّب على ما ذكرناه مسألة انجبار الخـبر الـضعيف بعمـل الأصـحاب المتقدّمين به؛ باعتباره أمارة تكشف عن صدقه، فهل يكون عملهـم بـه جـابراً لضعفه؟ للأصوليّين في هذه المسألة قولان:

الأوّل: إنّ عملهم به غير جابر لضعفه، وهو مبنيّ على أنّ وثاقـة الـراوي مأخوذة بنحو الموضوعية المحضة أو المشتركة مع الطريقية بنحو جزء الملاك.

الثاني: إنّ عملهم به جابر لضعفه، وهو مبنيٌّ على أنّ الوثاقة مأخوذة بنحو الطريقيّة المحضة؛ باعتبار أنّ العمـل بـه يـشكّل أمـارة لـصالح صـدق الخـبر وكشفه عن الواقع فيكون حجّة.

فتحصّل من كلّ ذلك: أنّ الخبر الحجّة هو خبر الثقة بنـاءً عـلى أنّ مـدرك الحجّية كما هو الصحيح هو السنّة الشريفة. ثمّ إنّ الوثاقة التي هي مناط جعل الحجّية للخبر، إمّا أن تكون مأخوذة في دليل الحجّيـة عـلى وجـه الموضـوعية، وإمّا على وجه الطريقية، وعليه تبتني الأقوال في مسألة إعراض المتقدّمين عـن خبر الثقة أو عملهم بالخبر الضعيف، فالمعروف أنّ للأصوليّين فيها أقوالاً:

الأوّل: أنّ إعراض الفقهاء عن الرواية الحجّـة كـاسر ومـسقط لحجّيتهـا؛ وهذا يعني أنّ خبر الثقة يسقط عن الحجّية إذا وجدت أمارة ظنّية عـلى كذبـه. وأنّ العمل بالرواية الضعيفة جابر لضعفها، وهـذا يعنـي أنّ خـبر غـير الثقـة

يرتفع إلى مستوى الحجّية إذا وجدت أمارة ظنّية نوعية على صدقه.

وإلى هذا القول ذهب مشهور المتقدّمين؛ قال الشيخ السبحاني: «ذهب بعضهم إلى أنّ كلّ خبر عمل به المشهور فهو حجّة سواء كان الراوي ثقة أو لا، وكل خبر لم يعمل به المشهور ليس بحجّة وإن كانت رواتها ثقات»[(١)].

الثاني: إنّ الإعراض غير كاسر والعمل ليس بجابر، وإلى هذا القول ذهب السيّد الخوئي (رحمه الله)، حيث قال: «المناط هي الوثاقة في الراوي. وعلى هذا، فإن كان عمل المشهور راجعاً إلى توثيق رواة الخبر وشهادتهم بذلك فبها، وإلّا فلا يوجب انجبار ضعفه، ومن هنا يعلم أنّه بعد ثبوت صحّة الخبر لا يضرّه إعراض المشهور عنه، إلّا أن يرجع إلى تضعيف رواته.

وبالجملة: إنّ الملاك في حجّية أخبار الآحاد هو وثاقة رواتها، والمناط في عدم حجّيتها عدم وثاقتهم، ولأجل ذلك نهي عن الرجوع إلى من لا وثاقة له»[(٢)]، كما في المنقول عن عليّ بن سويد، حيث قال: كتب إليّ أبو الحسن (عليه السلام) وهو في السجن: «**وأمّا ما ذكرت يا عليّ ممن تأخذ معالم دينك، لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا، فإنّك إن تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم. إنّهم ائتمُنوا على كتاب الله فحرّفوه وبدّلوه؛ فعليهم لعنة الله ولعنة رسوله ولعنة ملائكته ولعنة آبائي الكرام، ولعنتي ولعنة شيعتي إلى يوم القيامة**»[(٣)].

الثالث: هو ما اختاره الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في تقريرات بحثه حيث ذهب إلى أنّ الإعراض عن الرواية الصحيحة مسقط لحجّيتها، ولكن العمل

---

(١) كلّيات في علم الرجال، الشيخ السبحاني: ص٣٦.

(٢) مصباح الفقاهة، السيّد الخوئي: ج١، ص٢١.

(٣) وسائل الشيعة: ج٢٧، ص١٥٠، باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث، ح٤٢.

بالرواية الضعيفة لا يرفعها إلى مستوى الحجّية. وهذا ما أفاده بقوله: «إنّ خبر الثقة لو زوحم بأمارة أقوى وأهمّ من وثاقة الراوي في الأمارية، فهل يكون مشمولاً لإطلاق دليل الحجّية أيضاً أم لا؟

الصحيح أنّ إطلاق دليل الحجّية لا يشمل مثل هذا الخبر؛ وذلك لأنّ الوثاقة التي هي ملاك الحجّية تكون بحسب الارتكاز العقلائي، وظهور الدليل والسنّة اللفظية المحمولة على الارتكازات العقلائية ملحوظة باعتبار كاشفيّتها النوعية عن صدق الراوي ومقربيّتها نحو الواقع. ومن هنا، إذا ابتليت بمزاحمٍ أقوى بحيث كان هو المقرّب نحو الواقع في نظر العقلاء ـ حينئذٍ ـ يكون هذا موجباً لوهن احتمال صحة النقل، ومن ثمّ لم يعد مشمولاً للسيرة العقلائية، وكذلك لا يتمّ فيه التقريب المتقدّم للاستدلال بسيرة المتشرّعة، كما أنّ الدليل اللفظي ينصرف عنه، ولا دليل آخر يدلّ على أنّ أصحاب الأئمّة عملوا بعد ذلك بمثل هذه الرواية؛ لأنّ العقلاء بعد عدم عملهم بها بحسب طبعهم، حينئذٍ، إثبات عمل الأصحاب بها؛ باعتبارهم عقلاء محلّ منع.

ومن مصاديق تلك الأدلّة التي تزاحم خبر الثقة: المسألة المعروفة بإعراض المشهور عن خبر الصحيح؛ فإنّه يوجب سقوطه عن الحجّية إذا لم يكن إعراضاً اجتهادياً منشؤه إعمال قواعد التعارض مثلاً، فإذا كانت الرواية المعرض عنها صحيحة سنداً وواضحة دلالة، ومذكورة في كتب مشايخ الرواية عندنا، وليس لها معارض، ومع هذا أعرض عنها المشهور، حينئذٍ يكون إعراضهم عن العمل بها مع كونها واجدة لأسباب الوثاقة، لا وجه له إلّا اطّلاعهم على نكات اقتضت منهم الإعراض، فاقتضى سقوطها عن الحجّية، خصوصاً إذا كان هذا الإعراض من قبل الأقدمين من علمائنا القريبين من عصر النصوص، فإنّ اطّلاعهم وإعراضهم يشكّل أمارة أقوى

كاشفية من الرواية المعرض عنها، فلذلك تقدّم عليها؛ ومن هنا قلنا: إنّ إعراض المشهور عن العمل بروايةٍ يسقطها عن الاعتبار... إنّ الخبر الضعيف لا ينجبر بعمل الأصحاب، فإنّ عملهم وإن كان أمارة على صحة الخبر، لكن لم يقم البناء على حجّية كلّ أمارة لا تقلّ كاشفيّتها عن كاشفية خبر الثقة غير الموهون»[١].

الجهة الثانية: البحث في المرويّ والمنقول

لو نقل شخصٌ مطلباً ما، فإنّ المنقول له حالات عدّة:

الحالة الأولى: أن يكون أمراً حسّياً، كما لو ادّعى الناقل أنّ زيداً وقع في النار.

الحالة الثانية: أن يكون أمراً غير حسّي ولكنّه قريب من الحسّ، كما لو ادّعى الناقل أنّ زيداً عادل، فإنّ العدالة ليست من الأمور التي تدرك بالحواسّ، بل هي ملكة وحالة نفسية، والمحسوس هو آثارها لا هي، كالصدق وعدم الكذب والبهتان، والأمانة وعدم السرقة، وأداء الواجبات والانتهاء عن المحرّمات، وهكذا؛ فإنّ كلّ هذه هي آثار للعدالة، وهي محسوسة، أمّا نفس العدالة فهي أمر غير محسوس. نعم هي قريبة من الحسّ؛ باعتبار أنّ آثارها محسوسة.

الحالة الثالثة: أن يكون أمراً غير حسّي، ولا هو قريب من الحسّ، بل أمر حدسيٌّ مبنيٌّ على النظر والاستنباط، كالإخبار عن القضايا العلميّة والنظرية التي لا يتعلّق بها الإحساس.

إذا عرفت هذا نقول: إنّ أدلّة حجّية الخبر هل مختصّة بالخبر الحسّي أم تشمل مطلق الخبر حتّى لو كان حدسياً؟

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١٠، ص٣٣٦.

لا شكّ في أنّ أدلّة حجّية خبر الثقة والعادل ـ كالسيرة العقلائية أو غيرها من الأدلّة الأخرى المتقدّمة ـ مختصّة بالخبر الحسّي أو القريب منه، وغير شاملة للخبر الحدسي؛ قال الشيخ الأصفهاني في نهاية الدراية: «الآية متكفّلة لنفي احتمال تعمّد الكذب وأصالة عدم الخطأ لنفي احتمال الخطأ، وحيث إنّ بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الخطأ في الحسّ دون الخطأ في الحدس، فالآية بضميمة أصالة عدم الخطأ في الحسّ دليل الحجّية في الخبر الحسّي، وحيث إنّ هذه الضميمة غير متحقّقة في الخبر الحدسي فالآية وإن كانت نافيةً لاحتمال تعمّد الكذب لكنّه لا أثر بالفعل لنفي احتمال تعمّد الكذب إلّا مع نفي احتمال الخطأ، فلا تعمّ الآية ـ التي هي دليل الحجّية بالفعل ـ لما لا أثر له بالفعل وهو الخبر الحدسي، فهي وإن كانت بحسب الاقتضاء قابلة لشموله لكنّها لا تعمّه بالفعل»[1] .

وقال السيّد الروحاني، في زبدة الأصول: «إنّ أدلّة حجّية الخبر الواحد إنّما تدلّ على حجّية الإخبار عن حسّ؛ لأنّ عمدة أدلّة حجّية خبر الواحد هي آية النبأ، وبناء العقلاء، وإلّا فبقية الأدلّة إمّا لا تدلّ عليها، أو لا إطلاق لها، ولها قدر متيقّن، وهما مختصّان بالإخبار عن حسّ. أمّا الآية فبقرينة التفصيل بين العادل والفاسق، والتعليل بقيام احتمال الندم مع عدم التبيّن عن خبر الفاسق، تدلّ على عدم الاعتناء باحتمال تعمّد الكذب، ولا تدلّ على تصويبه في حدسه؛ لأنّ احتمال الخطأ في الحدس مشترك بين العادل والفاسق فلا يصحّ الفرق بينهما في ذلك، فالآية متكفّلةٌ لإلغاء احتمال تعمّد الكذب، فحينئذ: إن كان المخبر عنه حسّياً، وكان المخبر موثوقاً به وضابطاً ـ أي: لم يكن آفة في حاسّته ـ يكون خبره لا محالة كاشفاً نوعيّاً عن الواقع. وهذه الكاشفية هي

---

(١) نهاية الدراية، مصدر سابق: ج٢، ص١٧٩ـ١٨٠.

المقتضية لبناء العقلاء على أصالة عدم الخطأ واتّباع الخبر، وأمّا إذا كان المخبَر عنه حسّياً ولم يكن المخبر له الضبط، أو كان المخبر عنه حدسياً، فبما أنّ الخبر لا كاشفية نوعية له عن الواقع، فلا بناء من العقلاء على أصالة عدم الخطأ له، فلا يكون الخبر حجّة فيهما.

ولذلك ترى أنّ الفقهاء (رضوان الله تعالى عليهم) يعتبرون في الراوي والشاهد الضبط، وليس ذلك لأجل دليل خاصّ مخرج لخبر غير الضابط عن تحت أدلّة حجّية الخبر الواحد، بل إنّما يكون لأجل عدم المقتضي لها؛ لاحتمال الخطأ، والآية لا نظر لها إلى عدم الاعتناء به، ولا بناء من العقلاء على عدمه.

وكذلك لو كان المخبر عنه حدسياً، فإنّ الآية لا نظر فيها إليه، وبناء العقلاء ليس على تصويبه، فلا يكون الخبر حينئذ حجّة»[١].

ما يترتّب على اختصاص أدلّة الحجّية بالخبر الحسّي

يترتّب على اختصاص أدلّة حجّية خبر الثقة والعادل بالخبر الحسّي أو القريب منه، دون الحدسي، أمران مهمّان:

الأوّل: عدم حجّية قول المفتي بالنسبة إلى المفتي الآخر، ومن هنا لو أفتى مجتهد بحكم ما، فلا يكون هذا الحكم حجّة على المجتهد الآخر بلحاظ أدلّة حجّية خبر الثقة؛ لأنّ فتوى المجتهد ليس هو من باب النقل الحسي أو القريب منه، بل من باب النقل الحدسيّ المبنيّ على النظر والاستنباط، وقد قلنا إنّه لم يقم دليل على حجّية خبر الثقة في الأمور الحدسية.

نعم، رأي المجتهد والمفتي يكون حجّة على مقلّديه، ولكن لا من باب حجّية خبر الثقة، بل من باب حجّية أهل الخبرة، ومن باب: ﴿**فَاسْأَلوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾[٢].

---

(١) زبدة الأصول، السيّد محمّد صادق الروحاني: ج٣، ص١١٤ـ١١٥.

(٢) النحل: ٤٣.

الثاني ـ من الأمور التي تترتّب على اختصاص أدلّة حجّية خبر الثقة بالخبر الحسّي أو القريب منه، دون الحدسي ـ: عدم شمول أدلّة حجّية الخبر لإثبات رأي المعصوم عن طريق نقل الإجماع على الحكم الشرعي.

توضيح ذلك: لو أخبر شخص عن المعصوم فإنّ لذلك حالتين:

الأولى: أن يخبر عن قول المعصوم مباشرة، كما لو سمعه يقول إنّ السورة في الصلاة واجبة، فأخبر عن ذلك، فلو كان هذا المخبر ثقة فقوله يكون حجّة؛ من باب حجّية خبر الثقة.

الثانية: لا يخبر عن المعصوم مباشرة، وإنّما يخبر عن شيءٍ يستلزم رأي المعصوم (عليه السلام)، كما لو اكتشف بحدسه واجتهاده ونظره قول المعصوم عن طريق اتّفاق عددٍ معيّن من العلماء على الفتوى، فأخبر بقول المعصوم استناداً إلى اتّفاق ذلك العدد، ففي هذه الحالة لا يكون إخباره حجّة في إثبات قول المعصوم (عليه السلام). نعم، هو حجّة في إثبات اتّفاق ذلك العدد من العلماء على الفتوى؛ لأنّ إخباره عن قول المعصوم كان حدسياً، أمّا إخباره عن اتّفاق العلماء فكان عن حسّ.

بعبارة أخرى: في الحالة الثانية لا يخبر المخبر عن قول المعصوم، وإنّما يخبر عن شيءٍ يستلزم قول المعصوم ورأيه. مثال ذلك: لو افترضنا أنّ إجماع عشرة من الفقهاء يكشف عن قول المعصوم، ورأى المخبر أنّ العلماء في زمانه قد أجمعوا على وجوب السورة، فأخبر بقول المعصوم استناداً إلى اتّفاق ذلك العدد، فهو في الحقيقة لم يخبر بقول المعصوم مباشرة، وإنّما أخبر عن قول المعصوم اعتماداً على الملازمة بين اتّفاق ذلك العدد وبين رأي المعصوم، فلا يكون إخباره حجّة في إثبات رأي المعصوم؛ لأنّه ليس إخباراً حسّياً عنه. نعم، هذا الإخبار يكون حجّة في إثبات اتّفاق ذلك العدد من العلماء على الفتوى إذا لم يعلم منه التسامح عادة في مثل ذلك.

قال الميرزا النائيني (رحمه الله): «نقل الإجماع تارة: يرجع إلى نقل السبب من أقوال العلماء وفتاويهم الكاشفة عن رأى المعصوم (عليه السلام). وأخرى: يرجع إلى نقل نفس المسبّب وهو رأيه (عليه السلام). فإن رجع إلى نقل السبب، كان ذلك إخباراً عن الحسّ ويندرج في عموم أدلّة حجّية الخبر الواحد. وإن رجع إلى نقل المسبّب، كان ذلك إخباراً عن الحدس، فلا عبرة به ولا دليل على حجّيته»[1].

وعلى هذا الأساس نعرف الحال في الإجماعات المنقولة في كلمات شيخ الطائفة الطوسي وغيره من الأعلام المتقدّمين، فلو قال (رحمه الله): إنّ خبر الواحد قام على الإجماع على الحجّية، أو إنّ الإجماع قائم على نجاسة الخمر، أو أجمعت الطائفة على نجاسة أهل الكتاب، أو أنّ الأمّة أجمعت على حرمة العمل الكذائي، فهذه كلّها إجماعات منقولة، فهل مثل هذه الاجماعات حجّة أم لا؟ مع ملاحظة أنّنا لا يوجد بين أيدينا كتب المتقدّمين لكي نرى أنّ الإجماع قائم عليها حقّاً أو ليس بقائم، وبعبارة أخرى: ليس بمقدورنا تحصيل الإجماع؛ لأنّ كثيراً من كتب المتقدّمين ضاعت علينا.

وفي مقام الجواب عن السؤال أعلاه نقول: إنّ مثل هذه الاجماعات هي كالفتوى من جهة وكخبر الواحد من جهة أخرى، فهي كالفتوى بالنسبة إلى قول المعصوم؛ لأنّ المخبر استكشف قول المعصوم من خلال اتّفاق عدد معيّن من العلماء على الفتوى، فيكون إخباره عن قول المعصوم عن حدس لا عن حسّ، فلا يكون حجّة في إثبات رأي المعصوم.

وهي كخبر الثقة من باب صحّة نقل تلك الفتاوى؛ باعتباره ثقة وأخبر عن حسّ، ولم يُعلم منه التسامح عادة في مثل ذلك، فيكون إخباره حجّة في

---

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص١٤٩.

إثبات تلك الفتاوى.

وبعبارة أخرى: نحن إذا جئنا إلى الإجماع المنقول نجد فيه سبباً ومُسَبّباً، أمّا السبب فهو عبارة عن اتّفاق عدد معيّن من الفقهاء على الفتوى. وأمّا المسبب فهو استكشاف قول المعصوم (عليه السلام).

وإن شئت قلت: إنّ في الإجماع المنقول ملزوماً، وهو عبارة عن اتّفاق عدد من العلماء على الفتوى، وفيه لازم، وهو عبارة عن: استكشاف قول المعصوم (عليه السلام).

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ الناقل للإجماع ـ كالشيخ الطوسي في كتاب العدّة ـ كلامه يكون حجّة في السبب دون المسبّب.

وعليه: فإنّ الإجماع ـ بما هو إجماع ـ ليس سبباً للحكم الشرعي؛ لأنّ الحجّية إنّما هي لقول المعصوم وليس لإجماع الفقهاء، وإجماع الفقهاء إنَّما يكون حجّة إذا كشف عن رأي المعصوم، وإلّا فلا حجّية له.

وفي المقام: المنقول إلينا هو السبب، وهو حجّة، فإذا كان هذا المقدار من الإجماع كافياً في استكشاف قول المعصوم، فنحن نستكشف قول المعصوم، لا أنّنا نعتمد على قول شيخ الطائفة في استكشاف قول المعصوم ليكون قول المفتي حجّة على المفتي الآخر. وإن لم يكن كافياً فلا نستكشف به قول المعصوم، فلا قيمة لهذا الإجماع المنقول.

فتحصّل: أنّ الإجماع المنقول حجّة في نقل السبب وليس بحجّة في نقل المسبّب، أي: هو حجّة في نقل اتّفاق عدد معيّن من العلماء على الفتوى، وليس بحجّة في نقل رأي المعصوم.

تنبيه: يشترط في الناقل للإجماع عدم التسامح عادةً في مثل ذلك، أمّا لو عُلم تسامحه في دعوى الإجماع ونقله فلا تبقى قيمة للإجماع المنقول ـ حينئذٍ ـ حتّى بمقدار نقل السبب. وهذا هو الظاهر من كلمات المتقدّمين؛ فإنّهم كثيراً

ما يدّعون الإجماع، ولكن عند الرجوع إلى فتاوى المعاصرين لهم نجد أنّ الأمر على خلاف ذلك.

ويشهد لذلك إجماعات صاحب الغنية، ففي كثير من الموارد التي يدّعي فيها إجماع الفقهاء، عند المراجعة لكلمات الفقهاء المعاصرين والسابقين لصاحب الغنية في خصوص ذلك المورد نجد أنّ المسألة مختلف فيها.

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**وشروطها**»، أي: وشروط تلك الأخبار التي دلّ الدليل على حجّيتها، إذن البحث في المرحلة الثانية يقع في أمرين:

الأوّل: في تحديد دائرة الحجّية.

الثاني: في شروط ذلك الخبر الذي تمّ الدليل على حجّيته.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا يشمل خبر الثقة غير العادل**»؛ لأنّ غير العادل فاسق، فيكون داخلاً في المنطوق لا المفهوم؛ لأنّ المنطوق هو الفاسق وهو ليس بحجّة، والمفهوم هو العادل وهو حجّة، ومن الواضح أنّ الثقة ليس بعادل، فيدخل في الفاسق، فيكون داخلاً في منطوق الآية المباركة، فخبر الثقة الفاسق يكون داخلاً في منطوق الآية، وليس في مفهومها.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأمّا إذا لم يكن المدرك مختصّاً بذلك**»، أي: لم يكن المدرك والدليل على حجّية خبر الواحد مختصّاً بآية النبأ.

• قوله: «**توقع المعارضة بالعموم من وجه**»؛ لأنّ المنطوق يشمل الثقة الفاسق، والفاسق غير الثقة، والسيرة تشمل الثقة الفاسق والثقة غير الفاسق.

• قوله: «**حينئذٍ**»، أي: إذا وقع التعارض بين منطوق الآية والسيرة.

• قوله (قدّس سرّه): «**عدم حجّية خبر الثقة الفاسق**»، لأنّنا نشكّ أن خبر الفاسق الثقة حجّة أم ليس بحجّة؟ وإذا شككنا في الحجّية فإنّ الأصل عدم

الحجّية، هذا مضافاً إلى قيام الدليل الاجتهادي على عدم الحجّية.

• قوله (قدّس سرّه): «**لوجود التعليل**»، الذي قلنا يضيّق ويوسّع. نعم، الفاسق يشمل الفاسق الثقة والفاسق غير الثقة، ولكنّ التعليل الوارد في ذيل قوله تعالى: ﴿**أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**﴾ ضيّق هذا العموم.

هناك التعليل وسَّع من المنطوق في جهة، الآن يضيّق من المنطوق من جهة أخرى، هناك قلنا: (**فتبيّنوا**)، يوسّع المنطوق ليشمل خبر العادل أيضاً، ولكن هنا نقول إنّ التعليل يضيّق، وهذا مبنيّ على فهم المراد من الجهالة، فإن قلنا هي عدم العلم فالتعليل حينئذٍ يكون موسّعاً، أمّا إذا قلنا: إنّ المراد منها السفاهة فالتعليل حينئذٍ يضيّق.

• قوله (قدّس سرّه): «**اختصاصه**»، أي: اختصاص الخبر الفاسق.

• قوله: «**فلا تعارض**»؛ باعتبار أنّ الآية لا إطلاق لها حتّى تعارض السيرة.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهل يسقط خبر الثقة عن الحجّية إذا وجدت أمارة ظنّية نوعية على كذبه؟**»، كإعراض الفقهاء المتقدّمين، وهذا هو البحث المعروف بين الأصحاب أنّ الإعراض مسقط أم لا؟

• قوله (قدّس سرّه): «**وهل يرتفع خبر غير الثقة إلى مستوى الحجّية إذا توفّرت أمارة من هذا القبيل**»، أي: هل يرتفع خبر غير الثقة الذي هو ليس بحجّة إلى مستوى الحجّية إذا وجدت أمارة ظنّية نوعية على صدقه أم لا؟ وهذا هو البحث المعروف بينهم في: أنّ العمل جابر لضعف الرواية أم لا؟

• قوله: «**فيه بحث وكلام، وقد تقدّم موجز عن تحقيق ذلك في الحلقة السابقة**»، في بحث وسائل الإثبات التعبّدي، تحت عنوان: تحديد دائرة الحجّية.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا شكّ في أن أدلّة حجيّة خبر الثقة والعادل**»، المراد من

العادل هنا، هو: ما يرادف الثقة، أو نقول: مرادهُ ـ على الاختلاف في المبنى ـ أنّه إمّا الحجّية لخبر الثقة، وإمّا للأخصّ من ذلك، وهو الحجّية لخبر العادل. فيكون المعنى: ولا شكّ في أنّ أدلّة حجّية خبر الثقة ـ على مبانينا ـ والعادل، أي: أو أدلّة حجّية خبر العادل إذا قلنا إنّ الدليل وهي آية النبأ لا تشمل الخبر الحدسيّ المبنيّ على النظر والاستنباط، وإنّما تختصّ بالخبر الحدسي المستند إلى الإحساس بالمدلول، كالإخبار عند نزول المطر، أو وقوع زيد في النار، أو الإحساس بآثاره ولوازمه العرفيّة كالإخبار عن العدالة، فإنّ العدالة ليست أمراً محسوساً ولكنّ آثارها محسوسة.

• قوله (قدّس سرّه): «**وعلى هذا فقول المفتي ليس حجّة على المفتي الآخر**»؛ لأنّ قول المفتي إنّما هو حدس واجتهاد، لا أنّه حسّ أو قريب من الحسّ.

• قوله (قدّس سرّه): «**بلحاظ أدلّة حجّية خبر الثقة**»؛ لأنّ إخبار هذا المفتي بالحكم الشرعي ليس حسّياً بل حدسيٌّ واجتهاديّ.

• قوله: «**نعم هو حجّة على مقلّديه**»، أي: إنّ قول المفتي حجّة على مقلّديه.

• قوله: «**فأخبر بقول المعصوم**»، أي: أخبر عن قول المعصوم حدسياً.

• قوله (قدّس سرّه): «**إذا لم يُعلم منه التسامح عادةً في مثل ذلك**»، أمّا إذا عُلِم منه التسامح فلا يكون قوله حجّة حتّى في الإخبار عن اتّفاق عدد معيّن من الفقهاء.

• قوله (قدّس سرّه): «**وعلى هذا الأساس نعرف الحال في الإجماعات المنقولة؛ فإنّه كان يقال عادةً: إنّ نقل الإجماع حجّة في إثبات الحكم الشرعي**»، وهذا هو الرأي السائد قبل الشيخ الأنصاري، فقد كان يقال: إن نقل الإجماع المنقول حجّة في نقل المسبّب؛ باعتبار أنّ نقل قول المعصوم إمّا أن يكون بالمباشرة، وإمّا بالملازمة، والإجماع المنقول نقلٌ لقول المعصوم بالملازمة. إلّا أن المحقّقين

من زمان الشيخ الأنصاري وما بعده قالوا إنّ هذه الملازمة أمرٌ حدسيّ، فلا يمكن أن تكون حجّة.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّه**»، أي: لأنّ نقل الإجماع.

(١٣١)

حجية الخبر مع الواسطة

- تطبيق دليل الحجّية على الخبر مع الواسطة
- استحالة التطبيق المذكور / تقريبان في المقام
- جواب المصنّف على التقريبين أعلاه

حجية الخبر مع الواسطة

ولا شكّ في أنّ حجّيةَ الخبر تتقوّمُ بركنين:

أحدُهما: بمثابة الموضوع لها، وهو نفسُ الخبر.

والآخرُ: بمثابة الشرط، وهو وجودُ أثرٍ شرعيٍّ لمدلول الخبر؛ لوضوح أنّه إذا لم يكن لمدلولهِ أثرٌ كذلك، فلا معنى للتعبُّد به وجعلِ الحجّيةِ له.

والحجِّيةُ متأخِّرةٌ رتبةً عن الخبر تأخُّرَ الحكم عن موضوعه، وعن افتراض أثرٍ شرعيٍّ لمدلول الخبرِ تأخّرَ المشروطِ عن شرطه.

وعلى هذا الأساس قد يُستَشكلُ في شمول دليل الحجِّية للخبر مع الواسطة.

وتوضيحُ ذلك: أنّا إذا سمعنا زرارةَ ينقلُ عن الإمام أنّ السورةَ واجبةٌ، أمكنَنا التمسّكُ بدليل الحجِّية بدون شكّ؛ لأنّ كلا الركنين ثابتٌ، فإنّ خبرَ زرارةَ ثابتٌ لدينا وجداناً بحسب الفرض، ومدلولُه ذو أثرٍ شرعيّ؛ لأنّه يتحدّث عن وجوب السورة.

وأمّا إذا نقلَ شخصٌ عن زرارةَ الكلامَ المذكور فقد يتبادرُ إلى الذهن أنّنا نتمسّكُ بدليل الحجّية أيضاً؛ وذلك بتطبيقه على الشخصِ الناقلِ عن زرارة أوّلاً، فإنّ إخبارَه ثابتٌ لنا وجداناً، وعن طريق حجّيته يثبتُ لدينا خبرُ زرارة، كما لو كنّا سمعنا منه، وحينئذٍ نطبِّقُ دليلَ الحجِّية على خبر زرارةَ لإثبات كلام الإمام.

ولكن قد استُشكل في ذلك، وقيل: بأنّ تطبيقَ دليلِ الحجّيةِ على هذا الترتيبِ مستحيلٌ، وبيانُ الاستحالة بتقريبين:

الأوّلُ: أنّه يلزمُ منه إثباتُ الحكمِ لموضوعه، مع أنّ الحكم متأخّرٌ رتبةً عن

موضوعه؛ وذلك لأنّ خبرَ زرارةَ لم يَثبتْ إلاّ بلحاظ دليلِ الحجِّية، مع أنّه موضوعٌ للحجِّية المستفادةِ من ذلك الدليل، وهذا معنى إثبات الحكم لموضوعه.

الثاني: أنّه يلزمُ منه اتّحادُ الحكمِ مع شروطهِ على الرغم من تأخّرِ الحكمِ رتبةً عن شرطه؛ وذلك لأنّ حجِّيةَ خبر الناقل عن زرارةَ مشروطةٌ بوجود أثرٍ شرعيٍّ لما ينقله هذا الناقلُ، وهو إنّما ينقلُ خبرَ زرارةَ، ولا أثرَ شرعياً لخبرِ زرارةَ إلاّ الحجِّية، فقد صارت الحجّيةُ محقّقةً لشرط نفسِها.

وجوابُ كلا التقريبين: أنّ حجّيةَ الخبرِ مجعولةٌ على نهج القضيةِ الحقيقيةِ على موضوعها وشرطِها المقدَّرِ الوجود، وفعليةُ الحجِّيةِ المجعولةِ بفعليةِ الموضوعِ والشرطِ المقدَّر، وتعدّدُ الحجِّية الفعلية بتعدُّدِهما، كما هو الشأنُ في سائر الأحكامِ المجعولةِ على هذا النحو.

وعليه فنقولُ: إنّه توجدُ في المقام حجّيتان: الأولى حجِّيةُ خبرِ الناقلِ عن زرارة، والثانيةُ حجِّيةُ خبر زرارة. وما هو الموضوعُ للحجِّية الثانيةِ ـ وهو خبرُ زرارة ـ لم يثبتْ بالحجِّية الثانية، بل بالحجِّية الاولى، فلا يلزمُ المحذورُ المذكورُ في التقريب الأوّل. كما أنّ الشرطَ المصحِّحَ للحجِّية الاولى ـ وهو الأثرُ الشرعيّ ـ يتمثّلُ في الحجِّية الثانيةِ لا في الحجِّية الاولى، فلا يلزمُ المحذور المذكورُ في التقريب الثاني.

الشرح

اعتاد الأعلام من الأصوليين على ذكر مبحث (حجّية الخبر مع الواسطة)، في ذيل آية النبأ، وتحديداً في الإشكالات التي ترد على الاستدلال بالآية الكريمة على حجّية خبر الواحد، إلّا أنّ هذا المبحث لا يختصّ بالآية الكريمة؛ لذا نجد أنّ صاحب الكفاية (رحمه الله) بعد أن فرغ من الإشكالات المختصّة بآية النبأ، أشار إلى الإشكالات التي لا تختصّ بها ولكنّها ذُكرت في مبحث آية النبأ، فقال: «ثم إنّه لو سُلّم تمامية دلالة الآية على حجّية خبر العدل، ربما أشكل شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الإمام (عليه السلام) بواسطة أو وسائط..»[1].

فبقوله (رحمه الله): «مثلها»، أشار إلى عدم اختصاص الإشكال ـ أعلاه ـ بآية النبأ، بل يشمل الاستدلال بسائر الآيات والروايات على فرض دلالتها على حجّية الخبر.

من هنا نجد أنّ الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) أفرده عن الآية، بل عن المرحلة الأولى وجعله في المرحلة الثانية؛ لأنّه بحثٌ كلّي مرتبط بالدائرة والحدود ومعنى حجيّة خبر الثقة بعد الفراغ عن ثبوتها.

هل تشمل أدلة الحجية الخبر مع الواسطة

من الواضح أنّ الناقل لخبر ما أو لحادثة معيّنة، تارة ينقلها ويخبر عنها مباشرة وبلا واسطة، وأخرى يخبر عنها بواسطة، فهاهنا صورتان:

الأولى: النقل والإخبار المباشر كما لو شاهد الناقل والمخبر الحادثة أو سمع بالرواية ونقلها إلى الآخرين. ومثال ذلك: نَقلُ عبدِ الله بن ميمون

---

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٢٩٧.

القداح لجعفر بن محمّد الأشعري قولَ الإمام الصادق (عليه السلام): «**إنّ هذا العلم عليه قفل ومفتاحه المسألة**»[1]. باعتبار أنّ الأوّل سمع هذا الحديث من الإمام (عليه السلام) مباشرة فنقله إلى الثاني بلا واسطة.

الثانية: النقل والإخبار مع الواسطة، كما لو لم يسمع الناقل بالرواية من الإمام (عليه السلام) مباشرة، بل اعتمد في نقله وإخباره على إخبار الآخر. وهذه الواسطة تارة تكون واحدة، كما في نقل جعفر بن محمّد الأشعري الحديثَ المتقدّم إلى سهل بن زيد. فإنّ الأشعري لم يسمع الخبر مباشرة من الإمام الصادق (عليه السلام)، وإنّما سمعه بتوسّط راوٍ واحد وهو عبد الله بن ميمون.

وأخرى تتعدّد الواسطة، كما في نقل سهل بن زيد الحديث المتقدّم إلى علي بن محمد، فإنّ سهل بن زيد لم يسمع من الإمام الصادق (عليه السلام) مباشرة، ولم يسمع من الناقل الأوّل وإنّما سمع من الثاني، وهذا يعني تعدّد الواسطة في النقل والإخبار.

إذا عرفت هذا نقول: إنّ كلّ الأخبار الواصلة إلينا من الأئمّة الأطهار (عليهم السلام) عن طريق الثقات هي كلّها من الإخبار مع الواسطة؛ ضرورة أنّنا لم ندرك الأئمّة ولم نسمع منهم، ولا ممن سمع منهم، فما وصل إلينا هو إخبار مع تعدّد الواسطة.

من هنا وقع الإشكال في شمول أدلّة الحجّية للخبر مع الواسطة، بعد الفراغ عن حجّية الخبر بلا واسطة. قال الشيخ محمّد طاهر آل راضي، في بداية الوصول: «إذا أخبرنا الصفّار بأنّ العسكري قال يجب كذا، فيما إذا كنّا في زمانه أو أخذنا خبره من كتابه، فلا إشكال؛ لتحقّق الموضوع بأجزائه الثلاثة؛ وهو: الخبر، وكونه خبر عادل، وله أثر، لأنّا قد سمعنا من الصفّار وهو عادل، ومؤدّى خبره هو الوجوب الكذائي، فلا ريب في شمول صدق العادل له.

(١) الكافي، مصدر سابق: ج١، ص٤٠، باب سؤال العلم وتذاكره، ح٣.

أمّا إذا لم يخبرنا الصفّار ولم نأخذ الخبر من كتابه، ولكن أخبرنا المفيد عن الصفّار أنّه أخبره بقول الإمام، وهذا هو الخبر ذو الواسطة الواحدة، أو أخبرنا الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه إبراهيم عن البزنطي عن الرضا، وهذا هو الخبر ذو الوسائط، فيشكل شمول صدق العادل لذلك.

ومرجع الإشكال إلى: أنّ حجّية الخبر تتقوّم بركنين:

الأوّل: أن يكون هناك خبر ثقة هو بمثابة الموضوع للحجّية؛ لأنّ جعل الحجيّة لخبر الثقة هو فرع تصوّره، بمعنى: أنّنا بعد أن نثبت وجود خبر الثقة نثبت له الحجّية أو ننفيها عنه، وأمّا إذا لم يكن هناك خبرُ ثقةٍ فلا معنى للبحث عن حجّيته ثبوتاً أو نفياً؛ لأنّها من السالبة بانتفاء الموضوع.

الثاني: أن يكون هناك أثرٌ شرعيّ لمدلول الخبر يمكن التعبّد به شرعاً؛ إذ بدونه لا يبقى معنى للحجّية، فلو أخبر الثقة ـ مثلاً ـ أنّ الكواكب السيّارة تسعة، فهذا الخبر ليس له أثر شرعي، فلا معنى للبحث في حجّيته أو عدم حجّيته؛ لأنّ معنى الحجّية ـ كما تقدّم ـ التعذير والتنجيز، فلو لم يكن هناك أثر شرعيّ فلا معنى للحجّية حينئذٍ؛ «لوضوح أنّ التعبّد بخبر العادل إذا لم يكن لخبره أثرٌ، لغوٌ لا يصدر من الحكيم؛ لأنّ جعل التعبّد بخبره إنّما هو للأخذ بما يترتّب على خبره، وإذا لم يكن له أثر لم يكن هناك شيء يؤخذ به»[1].

نعم، إذا كان لخبر الثقة أثر شرعيّ، كما لو نقل لنا زرارة خبراً مدلوله وجوب السورة في الصلاة، فحينها يكون للتعبّد بالخبر وجعل الحجّية له معنى وفائدة. وهذا يعني: أنّ وجود الأثر الشرعي للخبر يعدّ شرطاً لجعل الحجّية للخبر.

فتحصّل: أنّه لكي نثبت الحجّيّة الأصولية وهي المنجّزية والمعذّرية للخبر فلابدَّ من توفّر ركنين: الأوّل: تحقّق نفس الخبر باعتباره موضوعاً للحجّية.

---

(١) بداية الوصول، مصدر سابق: ج٥، ص٣٥٥.

والثاني: وجود أثر شرعيّ يترتّب على مدلول ذلك الخبر.

ثمّ إنّ الحجيّة المجعولة شرعاً متأخّرة رتبةً عن الخبر، والخبر متقدّم عليها؛ لأنّ الخبر هو بمثابة الموضوع للحجّية، والحجّية هي الحكم، ومن الواضح أنّ الموضوع متقدّم على حكمه ولو رتبةً، فلابدّ أن يثبت الموضوع في الرتبة السابقة، ثم يثبت له الحكم، وهذا يعني أنّ الحكم متأخّر عن موضوعه دائماً، والحجيّة بما أنّها حكم موضوعه الخبر فيجب تأخّرها عنه تأخّر الحكم عن موضوعه؛ إذ لا يعقل تقدّم الحكم على الموضوع؛ لأنّه يكون حكماً على شيء مجهول أو غير موجود، وكلاهما باطل.

وكذلك هي متأخّرة عن افتراض أثرٍ شرعيّ لمدلول الخبر؛ لأنّ الأثر شرط لهذه الحجيّة وهي مشروطة به. ومن الواضح أنّ الشرط يثبت قبل المشروط؛ إذ لا يعقل ثبوت المشروط قبل أن يثبت شرطه؛ لأنّ ذلك مخالف لطبيعة العلاقة السببية بين الشرط ومشروطه، فما دامت الحجيّة مشروطة بوجود الأثر الشرعي في الخبر المراد التعبّد بحجّيته فلابدّ من وجوده أوّلاً ليكون الخبر حجّة.

فتحصّل: أنّ الحجّية حكمٌ موضوعها الخبر، وشرطها وجود الأثر الشرعي، وهي متأخّرة عن نفس الخبر تأخّر الحكم عن موضوعه، ومتأخّرةٌ عن الشرط تأخّر المشروط عن شرطه.

وعلى هذا الأساس، قد يُستشكل في شمول دليل الحجّية للخبر مع الواسطة.

توضيح ذلك: أنّنا إذا سمعنا زرارة ينقل لنا عن الإمام أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) أنّ السورة واجبة، فخبر زرارة هو الموضوع، والحجّية هي الحكم وهو متأخّر رتبة عن الموضوع. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنّ لمدلول خبر زرارة أثراً شرعياً وهو وجوب السورة، وهو متقدّم على الحجّية.

وعليه فلا محذور من التمسّك بدليل الحجّية، بمعنى أنّنا إذا أردنا تطبيق أدلّة حجّية خبر الثقة على خبر زرارة فلا محذور في ذلك؛ لتحقّق كلا الركنين، فإنّ خبر زرارة ثابت لدينا وجداناً؛ لأنّ المفروض أن خبره ثابت لنا بالسماع منه مباشرة، ومدلوله ذو أثر شرعيّ؛ لأنّه يتحدّث عن وجوب السورة.

وأمّا إذا نقل شخصٌ عن زرارة وجوب السورة، كما لو قال: سمعت من زرارة أنّه قال: سمعت الإمام الصادق (عليه السلام) يقول: (إنّ السورة واجبة)، وكما في إخبارات ونقولات الشيخ الكليني في الكافي، فإنّه (رحمه الله) لا ينقل لنا عن الإمام الصادق (عليه السلام) مباشرة، بل ينقل لنا قولَ الإمام مع تعدّد الواسطة. فحينئذٍ يكون مدلول قول ذلك الشخص الناقل عن زرارة أو مدلول قول الكليني ليس (قال الإمام الصادق)، بل: قال زرارة، أو قال غيره من الأشخاص الموجودين في سلسلة السند.

وفي مثل هذه الصورة ـ وهي صورة نقل الخبر مع الواسطة ـ قد يستشكل في شمول دليل الحجّية لهذا الخبر.

ولكي يتّضح ما أفاده الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) نجعل الحديث في جهتين:

الجهة الأولى: تطبيق دليل الحجية على الخبر مع الواسطة

قد يتبادر إلى الذهن أنّنا نتمسّك بدليل الحجّيّة في صورة تعدّد الواسطة أيضاً؛ وذلك لأنّنا إذا طبّقنا دليل الحجيّة على الشخص الناقل باعتباره ثقة وإخباره ثابت لنا وجداناً، فحينئذٍ نحرز ـ تعبّداً ـ مفاده ومدلوله؛ وحيث إنّ مفاده هو أنّ زرارة ينقل أنّ الإمام قد أوجب السورة، فيكون خبر زرارة ثابتاً لدينا أيضاً، والمفروض وجود أثر شرعيّ للخبر، وهو وجوب السورة، فيتمّ كلا الركنين. وهذا يعني أنّه لا فرق بين الفرض الأوّل والثاني من هذه الجهة. نعم، في الفرض الأوّل كان خبر زرارة ثابتاً لنا وجداناً وله مدلول شرعيّ، بينما في الفرض الثاني كان خبر زرارة ثابتاً لنا بالتعبّد، والمفروض أنّه ذو أثر

شرعيّ أيضاً.

قال الشيخ الأنصاري (رحمه الله): «إنّ كلّ واسطة من الوسائط إنّما يخبر خبراً بلا واسطة، فإنّ الشيخ (قدّس سرّه) إذا قال: حدّثني المفيد، قال: حدّثني الصدوق، قال: حدّثني أبي، قال: حدّثني الصفّار، قال: كتب إليّ العسكري (عليه السلام) بكذا، فإنّ هناك أخباراً متعدّدة بتعدّد الوسائط، فخبر الشيخ قوله: حدّثني المفيد الخ، وهذا خبر بلا واسطة يجب تصديقه، فإذا حكم بصدقه وثبت شرعاً أنّ المفيد حدّث الشيخ بقوله: حدّثني الصدوق، فهذا الإخبار ـ أعني قول المفيد الثابت بخبر الشيخ: حدّثني الصدوق ـ أيضاً خبر عادل وهو المفيد، فنحكم بصدقه وأنّ الصدوق حدّثه، فيكون كما لو سمعنا من الصدوق إخباره بقوله: حدّثني أبي، والصدوق عادل، فيصدَّق في خبره، فيكون كما لو سمعنا أباه يحدّث بقوله: حدّثني الصفّار، فنصدّقه؛ لأنّه عادل، فيثبت خبر الصفّار: أنّه كتب إليه العسكري (عليه السلام)، وإذا كان الصفّار عادلاً وجب تصديقه والحكم بأنّ العسكري (عليه السلام) كتب إليه ذلك القول، كما لو شاهدنا الإمام (عليه السلام) يكتبه إليه، فيكون المكتوب حجّة، فيثبت بخبر كلّ لاحق إخبار سابقه، ولهذا يعتبر العدالة في جميع الطبقات؛ لأنّ كلّ واسطة مخبر بخبر مستقلّ»[1].

الجهة الثانية: استحالة التطبيق المذكور

وقد استُشكل على التطبيق المذكور في الجهة السابقة، وحاصل الإشكال: إنّ تطبيق دليل الحجّية على هذا الترتيب مستحيل، وبيان الاستحالة بتقريبين:

التقريب الأوّل: ذكرنا أنّ الحجّية تتقوّم بركنين؛ موضوع وهو الخبر، وشرط وهو الأثر الشرعي، والحكم ـ الذي هو الحجّية ـ متأخّر رتبةً عن

---

(١) فرائد الأصول، مصدر سابق: ج١، ص٢٦٥ـ٢٧٠.

الموضوع؛ لتأخّر الحكم عن موضوعه، ومتأخّر رتبةً عن الأثر الشرعي؛ لتأخّر المشروط عند شرطه.

وعليه إذا أردنا أن نطبّق حجّية خبر الثقة على قول الكليني، فحينئذٍ سوف نثبت قول زرارة، لا وجوب السورة، ومن الواضح أنّ قول زرارة هو موضوع للحجّية وليس هو الحجّية والحكم الشرعي، وهذا يعني أنّ تطبيق دليل الحجّية على الخبر مع الواسطة يلزم منه إثبات الحكم لموضوعة، وهذا يعني أن الحجّية متقدّمة رتبةً، والموضوع ـ الذي هو قول زرارة ـ متأخّر رتبةً، فيلزم أن تكون الحجّية المتأخّرة رتبةً، متقدّمةً رتبةً.

التقريب الثاني: يلزم من تطبيق الحجّية على الخبر مع الواسطة اتّحاد الحكم والمشروط الذي هو الحجّية مع شرطه وهو وجود الأثر الشرعي المترتّب على الحجّية، والمفروض أنّهما في رتبتين مختلفتين؛ باعتبار أنّ الشرط متقدّم دائماً على مشروطه.

توضيح ذلك: إنّ حجّية خبر الناقل عن زرارة ـ كالشيخ الكليني مثلاً ـ مشروطة بوجود أثرٍ شرعيّ لما ينقله هذا الناقل، والخبر في كلام الناقل الذي هو الشيخ الكليني في المثال ليس هو وجوب السورة بل هو قول زرارة، وقول زرارة لابدّ أن يكون له أثر شرعيّ وليس هو إلّا الحجّية. وهذا يعني أنّ الذي يترتّب على قول زرارة حجّية قوله، فصارت الحجّية محقّقة لشرط نفسها.

جواب المصنّف على التقريبين المتقدّمين

يرى الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) أنّ كلا هذين التقريبين مندفع بجواب واحد، حاصله: أنّ الحجّية ـ سواء من الكتاب أم السنّة اللفظية أم العقلاء ـ إنّما هي مجعولة على نحو القضية الحقيقية لا على نحو القضية الخارجية. وهذا يعني أنّ الحجّية المجعولة لقول الكليني هي غير الحجّية المجعولة لقول زرارة،

وهذا من قبيل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[1]، فالحجّ هنا مجعول على نحو القضية الحقيقية، بمعنى: أنّ الوجوب الذي في ذمّة زيد ـ عند استطاعته ـ غير الوجوب الذي في ذمّة عمرو كذلك. نعم، الجعل واحد، ولكنّ المجعول متعدّد، وهذا يعني: أنّ الحجّية تتعدّد بتعدّد الإخبارات.

وعليه نقول: إنّه توجد في المقام حجّيتان؛ الأولى هي حجّية خبر الناقل عن زرارة، وهو الكليني في المثال. والثانية: هي حجّية خبر زرارة. وحجّية قول الكليني لا تثبت موضوع حجّية نفسها بل تثبت موضوع حجّية قول زرارة. وهذا يعني أنّ ما هو الموضوع للحجّية خبر زرارة، لم يثبت بالحجّية الثانية، بل بالحجّية الأولى، فلا يلزم المحذور المذكور في التقريب الأوّل.

قال المحقّق الخراساني (رحمه الله): «ويمكن ذبّ الإشكال بأنّه إنّما يلزم إذا لم يكن القضية طبيعية، والحكم فيها بلحاظ طبيعة الأثر، بل بلحاظ أفراده، وإلّا فالحكم بوجوب التصديق يسري إليه سراية حكم الطبيعة إلى أفراده، بلا محذور لزوم اتّحاد الحكم والموضوع»[2].

وقال المحقّق النائيني (رحمه الله): «إنّ الذي لا يعقل هو إثبات الحكم موضوع شخصه، لا إثبات موضوع لحكم آخر، فإنّ هذا بمكان من الإمكان، والمقام يكون من هذا القبيل، فإنّ خبر (المفيد) إنّما يثبت بوجوب تصديق الشيخ في إخباره عنه الذي فرضنا أنّه محرز بالوجدان، وإذا ثبت خبر (المفيد) بوجوب تصديق (الشيخ) يعرض عليه وجوب التصديق، ومن وجوب تصديق (المفيد) يثبت خبر الصدوق فيعرض عليه وجوب التصديق، وهكذا إلى أن

---

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٢٩٧.

ينتهي إلى أوّل سلسلة الوسائط، فكلّ حكم لموضوع مثبت لموضوع آخر يترتّب عليه حكم آخر، فتكون موضوعات متعدّدة لأحكام متعدّدة، غايته أنّ الأحكام تكون من سنخ واحد، وتعدّد الإحكام إنّما ينشأ من انحلال قضية (صدق العادل) كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقية حيث إنّها تنحلّ إلى أحكام متعدّدة حسب ما لموضوعها من الأفراد»[1].

وبنفس البيان أيضاً يجاب عن التقريب الثاني: باعتبار أنّ الحجّية التي هي شرط هي غير الحجّية التي هي مشروط، فلا محذور أن تكون حجّية شرطاً، وحجّية مشروطاً. نعم، الحجّية الواحدة لا يعقل أن تكون شرطاً ومشروطاً.

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**بمثابة الموضوع لها**»، هذا هو الركن الأوّل الذي تتقوّم به الحجّية، والضمير في(لها) يعود على الحجّية.

• قوله (قدّس سرّه): «**بمثابة الشرط لها**»، هذا هو الركن الثاني الذي تتقوّم به الحجّية، والضمير في (لها) يعود على الحجّية.

• قوله (قدّس سرّه): «**لوضوح أنّه إذا لم يكن لمدلوله**»، أي: لمدلول الخبر.

• قوله (قدّس سرّه): «**أثر كذلك**»، أي: أثر شرعيّ.

• قوله (قدّس سرّه): «**وعن افتراض أثر شرعيّ لمدلول الخبر**»، أي: أنّ الحجّية متأخّرة رتبةً عن الأثر الشرعي لمدلول الخبر، تأخّر المشروط عن شرطه.

• قوله (قدّس سرّه): «**أنّه يلزم منه إثبات الحكم لموضوعه**»، أي: إثبات الحجّية لموضوعها وهو خبر زرارة؛ لأنّ تطبيق الحجّية على قول الكليني أثبت قول زرارة، وهو موضوع لها، فيلزم أنّ الحجّية المتأخّرة عن الموضوع مثبتة له، وهذا يعني تقدّمها عليه.

---

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص١٧٩

• قوله (قدّس سرّه): «**أنّه يلزم منه اتّحاد الحكم مع شرطه**»، أي: يلزم من تطبيق دليل الحجّية على قول الناقل مع الواسطة، اتّحاد الحكم الذي هو الحجّيـة، مـع شرطه الذي هو الذي الأثر الشرعي.

• قوله (قدّس سرّه): «**على الرغم من تأخّر الحكم رتبةً عن شرطه**»، أمّا أنّ هـذا التقدّم من أيّ نوع من أنواع التقدّم والتأخّر، فهل هو عين الشرط والمشروط أم غير ذلك، فهذا موكول إلى دراسات فلسفية؛ لأنّهم هنـاك بيّنـوا أنّ أقـسام التقدّم والتأخّر تسعة، ومنها التقدّم والتأخّر بالطبع.

• قوله (قدّس سرّه): «**لما ينقله الناقل**»، أي: لما ينقله الكليني مثلاً، فضمير الهاء في قوله (ينقله) لا يعود على زرارة بل يعود على ما ينقلـه الناقـل عـن زرارة، وهو إنّما ينقل خبر زرارة، ولا أثر شرعيّ لخبر زرارة إلّا حجّية خبر زرارة.

• قوله (قدّس سرّه): «**فقد صارت الحجّية محقّقة لشرط نفسها**»، أي: أنّ نفـس الحجّية صارت شرطاً فهي متقدّمة، وصارت مـشروطاً فهـي متـأخّرة، وهـذا جمع بين النقيضين.

• قوله (قدّس سرّه): «**أنّ حجّية الخبر**»، أي: حجّية خبر الثقة.

• قوله (قدّس سرّه): «**مجعولـة عـلى نهـج القـضية الحقيقيـة عـلى موضـوعها وشرطها المقدّر الوجود**»، في القضايا الحقيقية: يكون الموضوع مقدّر الوجود، والشرط أيضاً مقدّر الوجود.

(١٣٢)

السرّ في بحث القاعدة
ضمن مباحث تحديد دائرة الحجية

- عنوان القاعدة
- الأقوال في المسألة
  - ✓ التسامح في أدلّة السنن والمكروهات
  - ✓ عدم التسامح في أدلّة السنن والمكروهات
- مدرك قاعدة التسامح في أدلّة السنن
- تحقيق الحال في دلالة أخبار «من بلغ» على القاعدة

قاعدة التسامح في أدلة السنن

ذكرنا: أنّ موضوعَ الحجِّيةِ ليس مطلقَ الخبر، بل خبرُ الثقة على تفصيلاتٍ متقدّمة، ولكن قد يقالُ في خصوص بابِ المستحبّات، أو الأحكامِ غيرِ الإلزاميةِ عموماً: إنّ موضوعَ الحجِّيةِ مطلقُ الخبر ولو كان ضعيفاً؛ استناداً إلى رواياتٍ دلّت على أنّ مَن بلغَهُ عن النبيِّ ثوابٌ على عملٍ فعَمِلَهُ، كان له مثلُ ذلك وإن كان النبيُّ لم يقلْه، كصحيحة هشامِ بنِ سالم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «من سَمِعَ شيئاً من الثواب على شيءٍ فصنَعه، كان له أجرُه وإن لم يَكُنْ على ما بلَغه».

بدعوى أنّ هذه الرواياتِ تجعلُ الحجِّيةَ لمطلق البلوغِ في مواردِ المستحبّات.

والتحقيقُ: أنّ هذه الرواياتِ فيها ـ بدواً ـ أربعةُ احتمالات:

الأوّلُ: أن تكونَ في مقام جعلِ الحجِّيةِ لمطلق البلوغ.

الثاني: أن تكونَ في مقام إنشاءِ استحبابٍ واقعيٍّ نفسيٍّ على طبق البلوغِ بوصفه عنواناً ثانوياً.

الثالثُ: أن تكونَ إرشاداً إلى حكمِ العقلِ بحسنِ الاحتياطِ واستحقاقِ المحتاطِ للثواب.

الرابعُ: أن تكون وعداً مولوياً لمصلحةٍ في نفس الوعد، ولو كانت هذه المصلحةُ هي الترغيبَ في الاحتياط باعتبارِ حسنِه عقلاً.

الشرح

ورد في عدّة من الروايات أنّه من بلغه ثوابٌ من الله سبحانه وتعالى على عملٍ، فعمله التماساً لذلك الثواب، أوتي ذلك الثواب وإن لم يكن الحديث كما بلغه.

ولمّا كان في تلك الروايات ما هو صحيح السند، كصحيحة هشام بن سالم ـ التي سنأتي على ذكرها ـ كان الكلام في سندها غير لازم. نعم، المهمّ هو البحث عمّا يستفاد منها. والكلام في هذه القاعدة يكون من خلال أمور:

الأوّل: السرّ في بحث القاعدة ضمن مباحث تحديد دائرة الحجية

ثبت لنا في المباحث السابقة أنّ الوثاقة هي من شروط الحجّية، لذا كان خبر الثقة هو الخبر الحجّة، وهذا الشرط ـ بناء على روايات: (من بلغه...) وعلى فهم المشهور لها ـ يُلغى في السنن والمستحبّات، فيكون مطلق الخبر حجّة فيها.

من هنا كان ديدن الفقهاء على التسامح في أدلّة السنن وعدم التدقيق في السند، فبمجرّد أن تأتي روايةٌ يظهر منها إعطاء الثواب على فعلٍ ما، تراهم يفتون بالاستحباب.

وبعبارة أخرى: ثبت في المباحث السابقة أنّ خبر الثقة حجّة في إثبات الأحكام الشرعية، والأحكام الشرعية على قسمين؛ إلزامية كالوجوب والحرمة، وغير إلزامية كالمستحبّ والمكروه. وهذا يعني أنّه إلى هنا كنّا نشترط وثاقة الراوي في إثبات الأحكام الشرعية بقسميها، وقاعدة التسامح في أدلّة السنن تقرر أنّ الشرط المتقدّم لازمٌ إذا كان المُخبَر عنه وجوباً أو حرمةً، وأمّا إذا كان استحباباً أو كراهةً فهو غير لازم، بمعنى أنّ وثاقة الراوي ليست

شرطاً في العمل بالخبر الذي يُثبت الاستحباب أو الكراهة.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «إنّ خبر غير الثقة إذا لم تكن هناك أمارات على صدقه، فهو ليس بحجّة، ولكن قد يستثنى من ذلك الأخبار الدالّة على المستحبّات، أو على مطلق الأوامر والنواهي غير الإلزامية، فيقال بأنّها حجّة في إثبات الاستحباب أو الكراهة ما لم يعلم ببطلان مفادها»[1].

وقال الشيخ الأنصاري (رحمه الله): «المشهور بين أصحابنا والعامّة التسامح في أدلّة السنن، بمعنى عدم اعتبار ما ذكروه من الشروط للعمل بأخبار الآحاد من الإسلام والعدالة والضبط في الروايات الدالّة على السنن فعلاً أو تركاً»[2].

فلمّا كان الهدف من هذه القاعدة هو توسعة دائرة موضوع الحجّية في باب المستحبّات، ناسب أن تبحث هذه القاعدة ضمن مباحث تحديد دائرة الحجّية.

الثاني: عنوان القاعدة

لقاعدة التسامح في أدلّة السنن عنوانان تدخل بأحدهما في علم الأصول، وبالآخر تندرج في مسائل علم الفقه. «أمّا العنوان الذي به تدخل في علم الأصول، فهو عنوان التسامح في أدلّة السنن؛ لأنّ مرجع هذا البحث إلى البحث عن دلالة أخبار (من بلغه...) على كون موضوع الحجّية في أخبار السنن أوسع من غيرها، فيشمل الضعيف وغيره، وعدم دلالتها، فيكون موضوع الحجّية فيها كغيرها، فيقتصر فيه على الصحيح والموثّق.

ومن الظاهر أنّ البحث عن حجّية الخبر الضعيف ونحوه في مقام وعدم حجّيته أصوليٌّ؛ لارتباطه بمقام الحيرة والتردّد.

---

(١) دروس في علم الأصول، مصدر سابق: ج١، ص٢٦١.

(٢) رسائل فقهية، الشيخ مرتضى الأنصاري، الناشر: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ: ص١٣٧.

أمّا العنوان الذي به تدخل في علم الفقه، فهو عنوان استحباب العمل الذي قام على استحبابه أو وجوبه خبر لا يُعتمد عليه عملاً؛ إذ مرجع البحث إلى أنّ هذه الأخبار تدلّ على استحباب هذا العمل أو لا تدلّ، ومثل هذا البحث بحث فقهيّ؛ لأنّه يدور حول الحكم الشرعي ونتيجة ذلك ـ أعني: الحكم الشرعي ـ إثباتاً أو نفياً»[1].

الثالث: الأقوال في المسألة

قال الشيخ محمّد حسين الحائري (رحمه الله) في الفصول الغروية: «قد تداول بين الأصحاب: التسامح في أدلّة السنن والمكروهات بإثباتها بالروايات الضعيفة الغير المنجبرة، وحمل الأخبار المقيّدة للوجوب أو التحريم على الاستحباب أو الكراهة عند ضعف السند وعدم الجابر، وخالف في ذلك بعض متأخّري المتأخّرين، فمنع من إثبات الاستحباب والكراهة إلّا بما يمكن إثبات الوجوب والتحريم به من الأخبار المعتبرة»[2].

من خلال العبارة المتقدّمة يتّضح أن هناك قولين في المسألة:

القول الأوّل: التسامح في أدلّة السنن والمكروهات

وهذا هو القول المشهور بين الأعلام، وممّن ذهب إليه: الشهيد الأوّل (رحمه الله) في الذكرى، حيث قال: «إنّ أخبار الفضائل يُتسامح فيها عند أهل

---

(١) منتقى الأصول تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيّد محمّد الحسيني الروحاني، الشهيد آية الله السيّد عبد الصاحب الحكيم، مطبعة الهادي، الطبعة الثانية، ١٤١٦ هـ: ج١، ص٣٨.

(٢) الفصول الغروية في الأصول الفقهية، الشيخ محمّد حسين الحائري، دار إحياء العلوم الإسلامية، قم، ١٤٠٤هـ.

العلم»[١]، وابن فهد الحلي في عدّته، حيث قال بعد نقل الروايات المتقدّمة: «فصار هذا المعنى مجمعاً عليه بين الفريقين»[٢]، والسيّد حسن الصدر في نهاية الدراية، حيث قال: «وقد شاع العمل بالضعاف في السنن وإن اشتدّ ضعفها ولم ينجبر»[٣]، والشيخ البهائي (رحمه الله) في الأربعين، حيث قال بعد الإشارة إلى بعض ما مرّ من الأخبار: «وهذا هو سبب تساهل فقهائنا في البحث عن دلائل السنن»[٤]، وغيرهم الكثير.

القول الثاني: عدم التسامح في أدلّة السنن

ممّن ذهب إلى هذا القول صاحب المنتهى كما حكاه عنه السيّد المجاهد في المفاتيح حيث قال: «إذا وردت رواية ضعيفة السند غير جامعة للشرائط التي ذكروها في حجّية خبر الواحد ولا صالحة لإثبات وجوب ولا حرمة، وكانت دالّة على استحباب فعل أو كراهته، ولم يكن هناك احتمال حرمته ولا وجوبه، وكان الأمر دائراً بين أحد الأمرين والإباحة، فهل يجوز الحكم بها بمجرّد تلك الرواية التي يعلم بكذبها وكونها موضوعة فيجوز التسامح في أدلّة السنن والكراهة، أو لا بل يشترط في إثباتها ما يشترط في إثبات الواجبات والمحرّمات؟

اختلف الأصحاب في ذلك على قولين: الأوّل: أنّه لا يجوز إثبات الاستحباب والكراهة بمجرّد الرواية المفروضة، وهو لموضعين من

---

(١) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، الشهيد الأوّل محمد بن جمال الدين مكّي العاملي، تحقيق: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ١٤١٩هـ: ج٢، ص٣٤.

(٢) عدّة الداعي، ابن فهد الحلّي: ص١٠.

(٣) نهاية الدراية، السيّد حسن الصدر، تحقيق: ماجد الغرباوي، نشر المشعر: ص٢٨٤.

(٤) كتاب الأربعين، الشيخ البهائي: ص٣٨٩.

المنتهى...»[١].

والسيّد العاملي في مدارك الأحكام، حيث قال: «وما قيل من أن أدلّة السنن يتسامح فيها بما لا يتسامح في غيرها، فمنظور فيه؛ لأنّ الاستحباب حكم شرعيّ، فيتوقّف على الدليل الشرعي، كسائر الأحكام»[٢].

وربما يظهر من الصدوق وشيخه ابن الوليد ذلك. قال الصدوق في كتاب الصوم من الفقيه: «وأمّا خبر صلاة غدير خمّ والثواب المذكور لمن صامه، فإنّ شيخنا محمّد بن الحسن بن الوليد لا يصحّحه، ويقول: إنّه من طريق محمّد بن موسى الهمداني وكان غير ثقة، وكلّما لم يصحّحه ذلك الشيخ ولم يحكم بصحّته من الأخبار فهو عندنا متروك غير صحيح»[٣].

الرابع: مدرك قاعدة التسامح في أدلة السنن

استدلّ القائلون بقاعدة التسامح في أدلّة السنن بأخبار بعضها صحيحة، دلّت على أنّ من بلغه عن النبيّ ثواب على عمل فعمله، كان له مثل ذلك الثواب، وإن كان النبيّ (صلّى الله عليه وآله) لم يقله، ومن تلك الأخبار:

• صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنّه قال: «**من بلغه عن النبيّ صلّى الله عليه وآله شيءٌ من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله صلّى الله عليه وآله لم يقله**».

وقد علّق على هذا الخبر العلّامة المجلسي في بحاره فقال: «إنّ هذا الخبر

---

(١) مفاتيح الأصول، السيّد المجاهد محمد بن آقا سيّد بن السيّد محمّد الطباطبائي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث: ص٣٤٦.

(٢) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، تأليف: الفقيه المحقّق السيّد محمّد بن علي الموسوي العاملي، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الناشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ: ج١، شرح ص١٣.

(٣) الفصول الغروية في الأصول الفقهية، الشيخ محمّد حسين الحائري: ص٣٠٥

من المشهورات، رواه العامّة والخاصّة بأسانيد، ورواه ثقة الإسلام في الكافي عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم»[١].

• رواية صفوان عن الإمام أبي عبد الله الصادق (عليه السلام)، أنّه قال: «**من بلغه شيء من الثواب على شيءٍ من الخير فعمله، كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله صلّى الله عليه وآله لم يقله**»[٢].

• خبر محمّد بن مروان عن الإمام أبي عبد الله الصادق (عليه السلام)، أنّه قال: «**من بلغه عن النبيّ صلّى الله عليه وآله شيء من الثواب، ففعل ذلك طلب قول النبيّ صلّى الله عليه وآله، كان له ذلك الثواب وإن كان النبيّ صلّى الله عليه وآله لم يقله**»[٣].

• عن محمّد بن مروان أنّه قال: «سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: «**من بلغه ثوابٌ من الله تعالى على عمل، ففعله التماس ذلك الثواب، أوتيه وإن لم يكن...**»[٤].

الخامس: تحقيق الحال في دلالة أخبار «من بلغ» على القاعدة

إنّ أخبار من بلغ تدلّ على أن الإنسان إذا وصل إليه عن رسول الله (صلّى الله عليه وآله) أو أحد الأئمّة الأطهار أنّ العمل الكذائي فيه كذا من الثواب، وفعله بقصد تحصيل ذلك الثواب، فإنّه سيحصل عليه حتّى لو لم يكن ذلك البيان

---

(١) بحار الأنوار، العلّامة المجلسي، مصدر سابق: ج٢، ص٢٥٦.

(٢) ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، الشيخ الصدوق، منشورات الرضي، قم، الطبعة الثانية، ١٣٦٨هـ ش: ص١٣٢

(٣) وسائل الشيعة (آل البيت)، الحر العاملي، مصدر سابق: ج١، ص٨١، باب استحباب الإتيان بكلّ عمل مشروع روي له ثواب عنهم (عليهم السلام)، ح٤

(٤) المصدر السابق: ج١، ص٨١، باب استحباب الإتيان بكلّ عمل مشروع...، ح٨.

صادراً عنهم (عليهم السلام)، وهذا معناه جعل الحجّية لمطلق البلوغ والوصول في موارد المستحبّات. ومن الواضح أنّ البلوغ كما يتحقّق بخبر الثقة، يتحقّق بغيره، فيكون موضوع الحجّية في باب المستحبّات هو مطلق الخبر حتّى لو كان ضعيفاً.

إذا عرفت هذا نقول: إنّ الاستدلال بأخبار من بلغ على القاعدة المذكورة مبنيٌّ على أن يكون المستفاد من هذه الأخبار جعل الحجّية لمطلق البلوغ، سواء كان الخبر الذي يحقّق البلوغ خبر ثقة أم خبر غير الثقة، ولكن تمامية الاستدلال تتوقّف على استظهار هذا المعنى من تلك الروايات دون غيره من المعاني التي يمكن أن تكون تلك الروايات ناظرة إليها.

والتحقيق أنّ هذه الروايات يمكن أن تُحمل بدواً وفي مقام الثبوت على أربعة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن تكون تلك الروايات في مقام جعل الحجّية لمطلق البلوغ، أي: أنّه بمجرّد تحقّق هذا العنوان تثبت الحجّية للخبر، فيكون مفادها جعل الحجيّة لخصوص الأخبار التي تخبر عن الثواب، فكلّ من يبلغه شيء من الثواب على عمل فهذا البلوغ حجّة، سواء كان المخبر به ثقة أم غير ثقة، فيكون لسانها جعل حكمٍ ظاهريّ، وهو الحجيّة، على عنوان البلوغ من أجل التحفّظ على الملاكات الواقعيّة للاستحباب الواقعي.

بعبارة أخرى: إنّ أخبار «من بلغ»، هي في مقام جعل الحجّية لمطلق البلوغ، فمن بلغه ثواب من النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أو أحد الأئمّة الأطهار على عمل بواسطة خبر غير الثقة فإنّه يحصل على الثواب الذي بلغه حتّى لو لم يقله المعصوم (عليه السلام)، وهذا يعني أنّ ما ورد في باب المستحبّات والمكروهات حجّة مطلقاً، سواء كان راويه ثقة أو لا. وعلى هذا الاحتمال تكون قاعدة التسامح في أدلّة السنن تامّة.

الاحتمال الثاني: أن تكون أخبار «من بلغ» في مقام إنشاء استحباب واقعيّ نفسيّ للفعل الذي بلغ عليه الثواب، ولكن لا بعنوانه وإنّما بعنوان البلوغ بوصفه عنواناً ثانوياً للفعل الذي بلغ عليه الثواب.

توضيح ذلك: من المعلوم أنّ الأحكام الواقعية على قسمين؛ أوّلية وثانوية، فلحم الميتة بعنوانه الواقعي الأوّلي لا يجوز أكله. أمّا إذا تحقّق الاضطرار فيجوز الأكل منه، وهذا الجواز هو حكمٌ واقعيٌّ كذلك، ولكنّه ثانويّ. فكلا الحكمين (عدم الجواز والجواز) هما حكمان واقعيّان، لكنّ موضوع الأوّل الاختيار، وموضوع الثاني هو الاضطرار.

إذا عرفت هذا نقول: إنّ العنوان الأوّلي للعمل بهذه الروايات قبل أن يبلغك فيها شيءٌ، حرام، لكنّه إذا بلغك شيءٌ فإنّ الروايات تجوّز العمل، وهذا يعني أنّ البلوغ عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) مثلاً حقّق عنواناً ثانوياً ترتّب عليه الحكم الشرعي بالاستحباب، وهذا الحكم الشرعي بالاستحباب هو حكمٌ واقعيّ.

بعبارة أخرى: لو دلّ خبرٌ ضعيف على أنّ من قرأ سورة الحمد كان له بكل حرف منها حسنة، صارت قراءة السورة مستحبّة، ولكن لا بعنوان سورة الحمد وإنّما بعنوان أنّها قد بلغ عليها الثواب، بمعنى أنّ عنوان البلوغ أصبح عنواناً ثانوياً للقراءة وبه صارت مستحبّاً واقعاً. فقبل بلوغ هذا الثواب على قراءة سورة الحمد لم تكن قراءتها مستحبّة بعنوانها الأوّلي، وبعد بلوغ الثواب على قراءتها أصبحت مستحبّة بعنوان أنّ بلوغ الثواب عليها باعتبارها عنواناً ثانوياً.

وعلى هذا الاحتمال لا تكون روايات «من بلغ» بصدد جعل الحجّية لمطلق البلوغ، وإنّما بصدد أنّ بلوغ الثواب على فعلٍ ما، يجعل للفعل عنواناً ثانوياً يكون مستحبّاً به، ويستحقّ الثواب المذكور عليه، وعليه فلا تكون قاعدة

التسامح تامّة.

وقد جاء هذ الاحتمال في كلمات السيّد الخوئي (رحمه الله) من دون أن يتبنّاه، حيث قال: «أن يكون مفادها استحباب العمل بالعنوان الثانوي الطارئ، أعني به عنوان بلوغ الثواب عليه، فيكون عنوان البلوغ من قبيل سائر العناوين الطارئة على الأفعال الموجبة لحسنها وقبحها ولتغيّر أحكامها، كعنوان الضرر والعسر والنذر وأمر الوالد ونحوها»[1].

الاحتمال الثالث: أنّ هذه الروايات ليست بصدد بيان حكمٍ مولويّ، وإنّما هي بصدد بيان حكمٍ إرشاديّ؛ باعتبار أنّ التجرّي قبيح عقلاً والانقياد حسن عقلاً، وروايات «من بلغ» إرشاد إلى ما يحكم به العقل من الانقياد.

وبعبارة أخرى أوضح: إنَ روايات «من بلغ» هي في مقام الإرشاد لحكم العقل بحسن الاحتياط على كلّ حال، واستحقاق المحتاط للثواب، فإنّ العقل عند سماعه لخبرٍ ضعيف يتضمّن ثواباً معيّناً على قراءة سورةٍ معيّنة، يحكم بحسن الانقياد والإتيان بالفعل احتياطاً لأجل تحصيل الثواب المذكور؛ إذ يحتمل أن يكون ما ذُكر صادراً في الواقع.

فيكون المقام من قبيل قوله تعالى: ﴿**أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾[2]. فإنّ أمر الشارع بالإطاعة في الآية يعتبر إرشاداً إلى حكم العقل بوجوب طاعة الله ورسوله وأولي الأمر، لا أنّه أمرٌ مولويّ؛ وذلك لأنّ الشارع لو أمر بوجوب طاعته لأمكن للمأمور أن يتساءل: ومَن قال بأنّ طاعته واجبة؟ وما لم يتدخّل العقل ويحكم هو بوجوب الإطاعة، لا تجب طاعة من ذُكر في الآية، فيكون الحكم بوجوب الطاعة إرشادياً، والمقام من هذا القبيل.

---

(١) مصباح الأصول، مصدر سابق: ج٢، ص٣١٩.

(٢) النساء: ٧٦.

وعلى هذا الاحتمال لا تكون قاعدة التسامح في أدلّة السنن تامّة أيضاً؛ لأنّ الروايات ليست بصدد جعل الحجّية لمطلق البلوغ وإنّما هي إرشاد لحكم العقل بحسن الاحتياط.

وهذا ما أشار إليه السيّد الخوئي وذهب إليه حيث قال: «إنّ أخبار من بلغ واردة للإرشاد إلى ما استقلّ به العقل من أنّ الانقياد وإتيان العمل برجاء المحبوبية حسن ويترتّب عليه الثواب، ولا دلالة لها على استحباب العمل شرعاً»[(١)].

وقال في المحاضرات: «ذكرنا في محلّه أنّ مفاد تلك القاعدة ليس هو استحباب العمل البالغ عليه الثواب، بل مفادها هو الإرشاد إلى ما استقلّ به العقل من حسن الإتيان به برجاء إدراك الواقع»[(٢)].

الاحتمال الرابع: أن تكون روايات «من بلغ» بصدد إبداء وَعْدٍ مولويّ من النبيّ (صلّى الله عليه وآله) والأئمّة الأطهار (عليهم السلام) في أنّ من بلغه ثوابٌ على فعل وعمل به، يحصل على ذلك الثواب حتّى مع عدم صدوره واقعاً.

فإن قلتَ: لماذا يبدي المعصوم مثل هذا الوعد المولوي؟

قلتُ: لعلّه لأجل مصلحة في نفس الوعد، فإنّه يمكن أن تكون هناك اعتبارات في إبداء المعصوم لمثل هذا الوعد؛ من قبيل: تحصيل الرغبة لدى

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقريراً لبحث آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الخوئي، للمحقّق حجّة الإسلام والمسلمين الميرزا علي الغروي التبريزي، الناشر: لطفي، ١٤١٤هـ: ج٩، شرح ص٢٩٥.

(٢) محاضرات في أصول الفقه، تقريراً لبحث سيّدنا الأستاذ الأعظم فقيه الطائفة مرجع الأمة زعيم الحوزة العلمية سماحة آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، محمّد إسحاق الفياض، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ: ج٥، ص٣٨٣.

المكلّف في الاحتياط الثابت حسنه عقلاً، حيث إنّ مثل هذا الوعد يساهم في دفع المكلّف نحو الاحتياط والانقياد لفعل ما ثبت استحبابه بخبرٍ ضعيف، مع ضمان حصوله على الثواب المذكور من خلال وعدٍ يأخذه الشارع على نفسه بإعطائه له حتّى فيما لو لم يكن ما بلغه ثابتاً في الواقع.

وكيف كان، فإنّ قاعدة التسامح في أدلّة السنن لا تثبت على هذا الاحتمال أيضاً؛ لأنّ الروايات بناءً على هذا الاحتمال بصدد إبداء وعد مولويّ وليست في مقام جعل الحجّية لمطلق البلاغ.

وهذا الاحتمال هو الظاهر من كلمات الشيخ الأنصاري (رحمه الله)، حيث قال في فرائده: «وأمّا الثواب الموعود في هذه الأخبار فهو باعتبار الإطاعة الحكمية، فهو لازم لنفس عمله المتفرّع على السماع واحتمال الصدق ولو لم يرد به أمر آخر أصلاً، فلا يدلّ على طلبٍ شرعيّ آخر له.

نعم، يلزم من الوعد على الثواب طلبٌ إرشاديٌّ لتحصيل ذلك الموعود. فالغرض من هذه الأوامر ـ كأوامر الاحتياط ـ تأييد حكم العقل، والترغيب في تحصيل ما وعد الله عباده المنقادين، المعدودين بمنزلة المطيعين»[1].

أضواء على النص

• قوله: «**ذكرنا أنّ موضوع الحجّية ليس مطلق الخبر**»، فموضوع الحجّية هو إمّا خبر الثقة كما اختاره المصنّف أو خبر العادل إذا قلنا أنّ دليلنا آية النبأ.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولكن قد يقال في خصوص باب المستحبّات أو الأحكام غير الإلزامية عموماً أنّ موضوع الحجّية مطلق الخبر**»، وهذا هو القول الأوّل من القولين اللذين ذكرا في المسألة.

• قوله (قدّس سرّه): «**أن تكون في مقام جعل الحجّية لمطلق البلوغ**»، وهذا هو

---

(١) فرائد الأصول، مصدر سابق: ج٢، ص١٥٧.

الذي يقال عنه التسامح في أدلّة السنن، وسوف يأتي أنّ الذي يذهب إلى القول بالتسامح في أدلّة السنن لابدّ أن يبطل جميع هذه الاحتمالات في الرواية، وإلّا لماذا نعمل بالاحتمال الأوّل، ولا نعمل ببقية الاحتمالات المذكورة!

إذن من يدّعي التسامح في أدلّة السنن لابدّ أن يستظهر الاحتمال الأوّل ويبعد الاحتمالات الثلاثة الأخيرة.

• قوله (قدّس سرّه): «**أن تكون في مقام إنشاء استحباب واقعيّ نفسيّ**»، ولكن إذا تحقّق العنوان الثانوي وهو عنوان البلوغ من النبيّ (صلى الله عليه وآله).

• قوله (قدّس سرّه): «**على طبق البلوغ بوصفه عنواناً ثانوياً**»، الفعل لم يكن فيه استحبابٌ واقعيّ، ولكن إذا بلغك شيء عليه، يتحقّق فيه استحباب ثانويّ، من قبيل أكل لحم الميتة فإنّه لم يكن عنوانه الجواز ولكن إذا تحقّق عنوان الاضطرار يتحقّق جواز الأكل.

(١٣٣)

الفوارق بين الاحتمالات المتقدّمة

- الفوارق النظرية
- الفوارق العملية
- موارد ترتّب الثمرة على الاحتمال الأوّل والثاني
- رأي المصنّف في قاعدة التسامح

والفارقُ بين هذه الاحتمالاتِ الأربعةِ مِن الناحيةِ النظريةِ واضحٌ، فالاحتمالُ الثالثُ يختلفُ عن الباقي في عدم تضمُّنه إعمالَ المولوية بوجه، والاحتمالانِ الأخيرانِ يختلفانِ عن الأوّلَين في عدم تضمُّنِهما جعلَ الحكم، ويختلفُ الأوّلُ عن الثاني ـ مع اشتراكِهما في جعل الحكم ـ في أنّ الحكمَ المجعولَ على الأوّل ظاهريٌّ، وعلى الثاني واقعيّ.

وأمّا الأثرُ العمليُّ لهذه الاحتمالاتِ فهو واضحٌ أيضاً؛ إذ لا يبرِّر الاحتمالانِ الأخيرانِ الإفتاءَ بالاستحباب، بينما يبرِّر الاحتمالانِ الأوّلانِ ذلك.

ولكن قد يقالُ ـ كما عن السيّدِ الاستاذ ـ: إنّه لا ثمرةَ عمليةَ يختلفُ بموجبها الاحتمالانِ الأوّلان؛ لأنّهما معاً يسوِّغانِ الفتوى بالاستحباب، ولا فرقَ بينَهما في الآثار.

ولكنّ التحقيقَ: وجودُ ثمراتٍ عمليةٍ يختلفُ بموجبها الاحتمالُ الأوّلُ عن الاحتمال الثاني، خلافاً لِمَا أفاده ـ دام ظلّه ـ ونذكرُ في ما يلي جملةً من الثمرات:

الثمرةُ الأولى: أن يدلَّ خبرٌ ضعيفٌ على استحباب فعلٍ، وخبرُ ثقةٍ على نفي استحبابِه، فإذا بُنيَ على الاحتمالِ الأوّلِ وقعَ التعارضُ بين الخبرين؛ لحجّيةِ كلٍّ منهما ـ بحسب الفرض ـ ونظرِهما معاً إلى حكمٍ واقعيٍّ واحدٍ إثباتاً ونفياً. وإذا بُنِيَ على الاحتمال الثاني فلا تعارضَ؛ لأنّ الخبرَ الضعيفَ الحاكي عن الاستحباب لا يثبتُ مؤدّاه ليعارضَ الخبرَ النافي له، بل هو بنفسِه يكونُ موضوعاً لاستحبابٍ واقعيٍّ مترتّبٍ على عنوان البلوغ، والبلوغُ محقَّقٌ، وكونُه معارضاً لا ينافي صدقَ عنوان البلوغ، فيثبتُ الاستحباب.

الثمرةُ الثانيةُ: أن يدلَّ خبرٌ ضعيفٌ على وجوب شيءٍ، فعلى الاحتمالِ الثاني لا شكَّ في ثبوت الاستحباب؛ لأنّه مصداقٌ لبلوغ الثوابِ على عمل، وأمّا على الاحتمالِ الأوّلِ فلا يثبتُ شيءٌ؛ لأنّ إثباتَ الوجوبِ بالخبرِ الضعيف متعذّرٌ؛ لعدم حجّيتهِ في إثبات الأحكامِ الإلزامية، وإثباتُ الاستحبابِ به متعذّرٌ أيضاً؛ لأنّه لا يدلُّ عليه، فكيف يكونُ طريقاً وحجّةً لإثبات غير مدلولِه؟ وإثباتُ الجامعِ بين الوجوبِ والاستحبابِ به متعذّر أيضاً؛ لأنّه مدلولٌ تحليليٌّ للخبر، فلا يكونُ حجّةً لإثباته عند من يرى ـ كالسيّد الأستاذ ـ أنّ حجّيةَ الخبرِ في المدلول التحليليِّ متوقّفةٌ على حجّيتهِ في المدلول المطابقيِّ بكامله.

الثمرةُ الثالثةُ: أن يدلَّ خبرٌ ضعيفٌ على استحباب الجلوسِ في المسجد إلى طلوعِ الشمسِ ـ مثلاً ـ على نحوٍ لا يُفهَمُ منه أنّ الجلوسَ بعد ذلك مستحبٌّ، أو لا.

فعلى الاحتمال الأوّلِ يجري استصحابُ بقاءِ الاستحباب، وعلى الثاني لا يجري؛ لأنّه مجعولٌ بعنوانِ ما بلغَه ثوابٌ عليه، وهذا مقطوعُ الارتفاع؛ لاختصاص البلوغِ بفترة ما قبلَ الطلوع.

ومهما يكنْ، فلا شكَّ في أنّ الاحتمالَ الأوّلَ مخالفٌ لظاهر الدليلِ كما تقدّمَ في الحلقة السابقة، فلا يمكنُ الالتزامُ بتوسعة دائرةِ حجّيةِ الخبرِ في باب المستحبّات.

الشرح

بعد بيان الاحتمالات الأربعة في تفسير روايات «من بلغ»، يحاول المصنّف (قدّس سرّه) أن يسلّط الضوء على الفوارق بين هذه الاحتمالات.

ويمكن تقسيم الفوارق بين الاحتمالات المتقدّمة إلى قسمين:

الأوّل: فوارق نظرية لا يترتّب عليها أثر عمليّ في مقام الاستنباط.

الثاني: فوارق عملية يترتّب عليها أثر عمليّ في مقام الاستنباط.

الأوّل: الفوارق النظرية

إنّ روايات «من بلغ» تكون بصدد جعل حكم مولويّ وضعيّ بناءً على الاحتمال الأوّل؛ حيث إنّ جعل الحجّية لمطلق البلوغ حكمٌ شرعيّ وليس إرشادياً، وكذلك هو وضعيٌّ وليس تكليفيّاً؛ لأنّ الحجّية ـ كما هو واضح ـ حكمٌ وضعيّ.

وأمّا بناءً على الاحتمال الثاني، فإنّ روايات «من بلغ» تكون بصدد جعل الحكم المولوي التكليفي، حيث إنّ جعل استحباب الفعل بعنوان البلوغ بوصفه عنواناً ثانوياً للفعل، حكمٌ مولويّ وليس بإرشاديّ، وكذلك هو تكليفيّ وليس بوضعيّ؛ لأنّ الاستحباب ـ كما هو معلوم ـ أحد الأحكام التكليفيّة.

فاتّضح أنّ المجعول ـ بناءً على هذين الاحتمالين ـ حكمٌ مولويّ ولكنّه وضعيّ على الأوّل، وتكليفيّ على الثاني.

وأمّا بناءً على الاحتمال الثالث فتكون روايات «من بلغ» بصدد الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط على كلّ حال، وليست بصدد جعل الحكم المولوي إطلاقاً، لا في الحجّية ولا في الاستحباب.

وكذلك هو الحال بناءً على الاحتمال الرابع، فإنّ الروايات بصدد بيان وعد مولويّ من الشارع يقضي بحصول المنقاد على نفس الثواب المذكور في الخبر الضعيف.

وهذا الاحتمال يشترك مع سابقه في أنّهما لا يتضمّنان جعل حكم شرعيّ لا في الحجّية ولا في استحباب الفعل، ويفترقان في أنّ الروايات بناءً على الاحتمال الثالث ترشد إلى حكم العقل الذي يقضي بحصول المنقاد على الثواب، ولكنّه ليس بالضرورة نفس الثواب المذكور في الرواية، بخلاف الاحتمال الرابع فإنّه يفترض بأنّ المنقاد يستحقّ نفس الثواب المذكور في الخبر؛ لأنّ هذا الاحتمال وإن لم يتضمّن جعل حكم ولكنّه يتضمّن إعمال المولوية في جعل وعدٍ بحصول المنقاد على نفس الثواب.

الثاني: الفوارق العملية

يترتّب على الاحتمالات الأربعة المتقدّمة فوارق عملية كذلك، وهذه الفوارق تارة تُفرض بين الاحتمالين الأوّلين والاحتمالين الأخيرين، وأخرى تفرض بين الاحتمال الأوّل والاحتمال الثاني.

أمّا الفارق بين الاحتمالين الأوّلين والأخيرين فواضح؛ إذ لا يبرّر الاحتمالان الأخيران الإفتاء بالاستحباب على وفق الخبر الضعيف الذي يكون مفاده رجحان الفعل؛ أمّا الاحتمال الثالث فلأنّه إرشاد لحكم العقل إلى حسن الاحتياط فلا مولوية في المقام. وأمّا الاحتمال الرابع فليس هو إلّا الوعد بالثواب، وهذا الوعد بالثواب ليس حكماً. فعلى كلا الاحتمالين لا يوجد جعلٌ للحكم فلا مبرّر للحكم بالاستحباب.

قال الشيخ الأنصاري (رحمه الله): «إنّ الثمرة بين ما ذكرنا وبين الاستحباب الشرعي تظهر في ترتّب الآثار الشرعية المترتّبة على المستحبّات الشرعية، مثل

ارتفاع الحدث المترتّب على الوضوء المأمور به شرعاً، فإنّ مجرّد ورود خبر غير معتبر بالأمر به لا يوجب إلّا استحقاق الثواب عليه، ولا يترتّب عليه رفع الحدث، فتأمّل. وكذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من اللحية في الوضوء من باب مجرّد الاحتياط، لا يسوّغ جواز المسح ببلله، بل يحتمل قويّاً أن يمنع من المسح ببلله وإن قلنا بصيرورته مستحبّاً شرعياً، فافهم»[1].

أمّا الاحتمالان الأوّلان فإنّهما يبرّران الإفتاء بالاستحباب؛ لأنّ فيهما حكماً مجعولاً من الشارع، من هنا يجوز للمفتي أن يفتي بالاستحباب؛ إمّا ظاهراً بناء على جعل الحجيّة لمطلق البلوغ، وإمّا واقعاً بناء على جعل حكمٍ واقعيٍّ نفسيٍّ ثانويٍّ على عنوان البلوغ.

وبهذا اتّضح وجود ثمرة عملية بين الاحتمالين الأوّلين والاحتمالين الأخيرين، فمن قال بالأوّل أو الثاني يحقُّ له الإفتاء في الرسالة العملية بالاستحباب على وفق الخبر الضعيف الذي يكون مفاده رجحان الفعل، ولا يؤاخَذ على ذلك في يوم القيامة؛ لأنّ الاستحباب حكمٌ شرعيّ، وهذا الإنسان الذي يقول بالاحتمال الأوّل أو الثاني يفترض أنّ له حقَّ الإفتاء، لذا يستطيع أن يفتي بالاستحباب وفقاً لمؤدّى ذلك الخبر، فلو كان الواقع على خلاف ذلك فلا يؤاخذ.

أمّا من يقبل الاحتمال الثالث أو الرابع فلا يستطيع أن يفتي في الرسالة العملية بالاستحباب؛ إلّا بعد توفّر الدليل المعتبر على ذلك.

وأمّا الفارق العملي بين الاحتمال الأوّل والثاني فقد اختُلف فيه، فذهب السيّد الخوئي (رحمه الله) إلى عدم وجود ثمرة فقهية يختلف بموجبها الاحتمالان الأوّلَان؛ لأنّ النتيجة من الناحية الفقهية هي ثبوت استحباب ذلك العمل،

---

(١) فرائد الأصول، مصدر سابق: ج٢، ص١٥٨.

سواء بعنوانه الثانوي أو الأوّلي، فكلاهما يسوِّغ الفتوى بالاستحباب، ولا فرق بينهما في الآثار.

ولكنّ التحقيق هو أنّ هناك ثمرات عملية عديدة يختلف بموجبها الاحتمال الأوّل عن الاحتمال الثاني ذكر الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) بعضها في المتن[1].

موارد ترتب الثمرة العملية على الاحتمال الأوّل والثاني

ذهب الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) ـ خلافاً لأستاذه ـ إلى وجود ثمرات عملية مهمّة تظهر في موارد عديدة يختلف بموجبها الاحتمال الأوّل عن الاحتمال الثاني، ومن تلك الثمرات:

الثمرة الأولى: لو دلّ خبرٌ ضعيفٌ على استحباب فعل، ودلّ خبر ثقة على نفي ذلك الاستحباب، كما لو رجعنا إلى كتب الحديث فوجدنا أنّ هناك خبرين، الأوّل منها مفاده: استحباب قراءة السورة الكذائية، والثاني مفاده: نفي ذلك الاستحباب، وكان الأوّل خبراً ضعيفاً بينما كان الثاني خبر ثقةٍ.

ففي هذه الصورة تختلف الثمرة العملية التي تترتّب على الاحتمال الأوّل عن الثمرة العملية التي تترتّب على الاحتمال الثاني.

فإذا بنينا على الاحتمال الأوّل وقلنا بأنّ مفاد أخبار «من بلغ» جعل الحجّية لمطلق الخبر، فحينئذٍ يقع التعارض بين الخبر الضعيف الحاكي عن الاستحباب وخبر الثقة الدالّ على نفي الاستحباب؛ باعتبار أنّ الخبر الضعيف في غير الإلزاميات ـ بحسب الفرض ـ حجّة، فيكون كلا الخبرين حجّة، ونظرهما معاً إلى حكمٍ واقعيٍّ واحدٍ وهو الاستحباب إثباتاً ونفياً، فقد نصل إلى تساقطهما، فلا يثبت الاستحباب.

---

(١) انظر: بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١١، ص٣٨٢.

وأمّا إذا بنينا على الاحتمال الثاني وقلنا بأنّ مفاد أخبار من بلغ جعل الاستحباب الواقعي، فحينئذٍ لا تعارض بينهما؛ لأنّ الخبر الضعيف الحاكي عن الاستحباب لا يُثبت مؤدّاه حتّى يعارض خبر الثقة النافي لذلك الاستحباب، بل هو بنفسه يكون موضوعاً لاستحبابٍ واقعيٍّ مترتّبٍ على عنوان البلوغ، والمفروض أنّ البلوغ محقَّق، وكون الخبر الضعيف معارضاً، لا ينافي صدق عنوان البلوغ، فيثبت الاستحباب.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «الثمرة الأولى: هي تحقّق التعارض فيما إذا دلّ خبر ضعيف على استحباب فعل أو وجوبه، وترتّب الثواب عليه، ثمّ دلّ خبر آخر صحيح على عدم رجحانه، فحينئذٍ بناء على الاحتمال الثاني، لا يثبت رجحان العمل، بينما يثبت الاستحباب بالعنوان الثانوي، بناء على الاحتمال الأوّل»[1].

الثمرة الثانية: لو فرضنا أنّه دلّ خبرٌ ضعيف على وجوب شيء، كما لو دلّ على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فإذا بنينا على الاحتمال الثاني فحينئذٍ يمكن الإفتاء بالاستحباب؛ لأنّ أخبار «من بلغ» نصَّت على أنّ من بلغه ثوابٌ على عملٍ، والخبر الضعيف الدالّ على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال يذكر أنّ لهذا العمل ثواباً، ومعنى الوجوب: أنّك إن امتثلت ودعوت عند رؤية الهلال تستحقّ الثواب، وهذا يعني أنّك بلغك ثوابٌ على عملٍ، فيمكن الإفتاء بالاستحباب، وإن امتنع الإفتاء بالوجوب لضعف الخبر.

أمّا إذا بنينا على الاحتمال الأوّل، وهو جعل الحجّية للخبر الضعيف في الحكم غير الإلزامي، فحيث إنّ الخبر بحسب الفرض دلّ على حكم إلزامي فهو ليس بحجّة، وحينئذٍ لا يثبت شيء.

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج١١، ص٣٨٣.

أمّا عدم إمكان إثبات الوجوب بالخبر الضعيف الدالّ على الحكم الإلزامي فلعدم حجّيته في هذا النوع من الأحكام.

وأمّا عدم إمكان الاستحباب به؛ لأنّه لا يدلّ عليه فكيف يكون طريقاً وحجّةً لإثبات غير مدلوله؟!

وكذلك يتعذّر إثبات الجامع بين الوجوب والاستحباب؛ لأنّه مدلول تحليليّ للخبر، فلا يكون حجّة لإثباته عند من يرى أنّ حجِّية الخبر في المدلول التحليلِي متوقّفة على حجّيته في المدلول المطابقيِّ بكامله كالسيّد الخوئي (رحمه الله)؛ باعتبار أنّه يرى عدم إمكان الالتزام بالمدلول الالتزامي في صورة سقوط المدلول المطابقي عن الحجّية، والمفروض أنّه سقط عنها؛ لأنّ المدلول المطابقي للخبر الضعيف هو الوجوب ـ بحسب الفرض ـ وأنّ الخبر الضعيف ليس حجّة في الوجوب.

نعم، من يرى أنّ المدلول الالتزامي ليس تابعاً في الحجّية للمدلول المطابقي ـ كالميرزا النائيني ـ يستطيع أن يدّعي عدم وجود الثمرة العملية بين الاحتمال الأوّل والاحتمال الثاني؛ لأنّه صحيح أنّ المدلول المطابقي سقط عن الحجّية، ولكنّ مدلوله الالتزامي ـ وهو المطلوبية ـ موجود، فيكون حجّة في المدلول الالتزامي.

قال السيّد الهاشمي في حاشيته على الكتاب: «أي: من يرى التبعية بين الدلالتين المطابقية والالتزامية في الحجّية من باب أنّ المدلول الالتزامي إنّما هو الحصة الخاصّة من المدلول الالتزامي المقيّدة بالمدلول المطابقي، لابدّ وأن يقول في المقام أيضاً أنّ المدلول الالتزامي ليس هو جامع الطلب والرجحان، بل الطلب والرجحان الخاصّ وهو الوجوبي، والمفروض أنّه لا يمكن إثباته بإخبار من بلغ»[1].

---

(١) بحوث في علم الأصول، الهاشمي، مصدر سابق: الحاشية رقم ٤٣، ص٤٨٢.

الثمرة الثالثة: إذا ورد خبر ضعيف السند دالّ على استحباب الجلوس في المسجد إلى طلوع الشمس فهو مستحبّ، ولم يفهم منه استحباب الجلوس في المسجد بعد طلوع الشمس، أم عدم استحبابه، فإن بنينا على الاحتمال الأوّل نحكم ببقاء الاستحباب؛ لأنّ الجلوس في المسجد قبل طلوع الشمس كان مستحبّاً وبعد الطلوع نشكّ في بقائه، فنستصحب الاستحباب بعد طلوع الشمس. أمّا إذا بنينا على الاحتمال الثاني فلا نستطيع إثبات الاستحباب للجلوس في المسجد بعد طلوع الشمس؛ لأنّ الذي بلغ عليه الثواب هو الجلوس قبل الطلوع.

رأي المصنف في قاعدة التسامح

ذكرنا ـ في ما تقدّم ـ احتمالات أربعة لأخبار «من بلغ»، التي هي المستند لقاعدة التسامح في أدلّة السنن، وقلنا إنّ الاستدلال بأخبار «من بلغ» على القاعدة المذكورة مبنيٌّ على استظهار الاحتمال الأوّل، وهو جعل الحجّية لمطلق البلوغ، سواء كان الخبر الذي يحقّق البلوغ خبر ثقة أم خبر غير الثقة، فتمامية الاستدلال تتوقّف على استظهار هذا المعنى من تلك الروايات دون غيره من المعاني التي يمكن أن تكون تلك الروايات ناظرة إليها.

إلّا أنّ التحقيق يدلّنا على أنّ الدليل ليس فقط غير قائم على هذا المعنى، بل هناك قرينة على عدم إرادته، وهذا يعني أنّ المناقشة فيه تكون من وجهين:

الأوّل: أنّ مجرّد احتمال في مقابل احتمالات ثلاثة أخرى، وجميعها متكافئة، فيكون الأخذ بالأوّل منها دون غيره ترجيحاً بلا مرجّح.

الثاني: أنّ ظاهر لسان روايات «من بلغ» ينفي أن تكون بصدد جعل الحجّية لمطلق البلوغ؛ لأنّ ملاك جعل الحجّية للخبر هو المطابقة والكشف عن الواقع في الأعمّ الأغلب، فلو وجدنا في موردٍ أنّ الشارع يقول بحجّية الخبر

وإن لم يكن مطابقاً للواقع، فهذا يعني أنّ الكشف والمطابقة للواقع ليس هو الملاك في جعل الحجّية للخبر، ولا يمكن قبول كون الكشف ملاكاً لجعل الحجّية للخبر، ومع ذلك لا يجعل كذلك في مورد آخر.

وبعبارة أخرى: إنّ الاحتمال الأوّل كان يفترض جعل الحجّية لمطلق البلوغ ولو كان بخبر ضعيف، ومعنى جعل الحجّية للخبر هو أنّ الشارع يتعبّدنا بثبوت مؤدّاه، وكيف يمكن الجمع بين ذلك وبين ثبوت الحجّية له حتّى مع مخالفته للواقع، والذي يعني القول بحجّية الخبر حتّى مع عدم ثبوت مؤدّاه، فيصبح معنى جعل الحجّية لمطلق البلوغ هو: (التعبّد بثبوت مؤدّى الخبر وإن لم يكن ثابتاً)، أمّا (ثبوت مؤدّى الخبر) فهو مقتضى جعل الحجّية له من قِبل الشارع، وأمّا (وإن لم يكن ثابتاً) فهو مقتضى جعل الحجّية لمطلق البلوغ، ولا يمكن الجمع بين ثبوت مؤدّاه وإن لم يكن ثابتاً؛ لأنّه تهافت واضح.

فظهر أنّ الاحتمال الأوّل القائل بجعل الحجّية لمطلق البلوغ لا يمكن الالتزام به؛ لعدم الدليل عليه أوّلاً، ولأنّه يؤدّي إلى التهافت ثانياً.

وبعد سقوط الاحتمال الأوّل عن الاعتبار، لا يبقى مجال للقول بقاعدة التسامح؛ لأنّ القول بها ـ كما قلنا ـ مبنيٌّ على الأخذ بالاحتمال الأوّل، وقد اتّضح بطلانه. وهذا ما أفاده (قدّس سرّه) في الحلقة الثانية حيث قال هناك: «والاستدلال بالروايات ـ على ما ذكر ـ مبنيّ على الاحتمال الأوّل، وهو غير متعيّن، بل ظاهر لسان الروايات ينفيه؛ لأنّها تجعل للعامل الثواب ولو مع مخالفة الخبر للواقع. فلو كان وضع نفس الثواب تعبيراً عن التعبّد بثبوت المؤدّى وحجّية البلوغ، لَما كان هناك معنى للتصريح بأنّ نفس الثواب محفوظ حتّى مع مخالفة الخبر للواقع»[1].

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، مصدر سابق: ص٢٩٨.

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**فلا يثبت شيء**»، لا الوجوب، ولا الاستحباب، ولا الجامع بين الوجوب والاستحباب.

• قوله (قدّس سرّه): «**لعدم حجّيته**»، أي: لعدم حجّية الخبر الضعيف في إثبات الأحكام الإلزامية.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإثبات الاستحباب به متعذّر أيضاً**»، أي: لا يمكن أن نثبت الاستحباب بمدلول الخبر الضعيف الدالّ على الوجوب؛ لأنّه ما لم يكن حجّة في مدلوله كيف يمكن أن يثبت غير مدلوله.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإثبات الاستحباب به**»، أي: بالخبر الضعيف.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإثبات الجامع بين الوجوب والاستحباب**»، وهو المطلوبية بنحو الدلالة الالتزامية.

• قوله (قدّس سرّه): «**به**»، أي: بمدلول الخبر الضعيف.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّه مدلول تحليلي**» أي: لأنّ الجامع مدلول تحليلي، أي: المدلول الالتزامي كما ذكر السيّد الهاشمي في حاشيته على الكتاب.

• قوله : «**فلا يكون حجّة**»، عند السيّد الخوئي وليس عند الميرزا، فإنّ الميرزا ـ كما أشرنا في الشرح ـ يرى حجّية المدلول الالتزامي وإن سقط المطابقي عن الحجّية، فلا تبقى ثمرة عنده، ولكن تبقى ثمرة على مبنى السيّد الخوئي.

• قوله (قدّس سرّه): «**على نحوٍ لا يفهم منه**»، أي: على نحو لا يفهم من ذلك الدليل أو الخبر: أنّ الجلوس في المسجد بعد الطلوع مستحبّ أو لا.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّه مجعول**»، أي: لأنّ الاحتمال الثاني مجعول بعنوان ما بلغه ثواب على العمل.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذا مقطوع الارتفاع**»؛ لأنّه لم يبلغه ثواب على الجلوس في المسجد بعد طلوع الشمس.

حجية الظهور

- أقسام الدلالة
- دليل حجّية الظهور
- تشخيص موضوع الحجّية
- التفصيلات في موضوع الحجّية

(١٣٤)

تمهيد

ـ أقسام الدلالة ـ

- أنحاء دلالة اللفظ على المعنى
- أنحاء دلالة الدليل الشرعي على الحكم
- حجّية دلالة الدليل الشرعي المجمل

أقسام الدلالة

الدليلُ الشرعيُّ قد يكون مدلولُه مردّداً بين أمرين، أو أمور، وكلُّها متكافئةٌ في نسبتها إليه، وهذا هو المجمل.

وقد يكونُ مدلولُه متعيّناً في أمرٍ محدّدٍ ولا يحتمل مدلولاً آخرَ بدلاً عنه، وهذا هو النصّ.

وقد يكونُ قابلاً لأحد مدلولين، ولكنّ واحداً منهما هو الظاهرُ عرفاً، والمنسبقُ إلى ذهن الإنسان العرفي، وهذا هو الدليلُ الظاهر.

أمّا المجملُ فيكونُ حجّة في إثبات الجامعِ بين المحتملاتِ إذا كان له ـ على إجمالِه ـ أثرٌ قابلٌ للتنجيز ما لم يحصلْ سببٌ من الخارج يُبطلُ هذا التنجيزَ، إمّا بتعيين المرادِ مِن المجمل مباشرةً، وإمّا بنفي أحدِ المحتملين، فإنّه بضمِّه إلى المجمل يثبتُ كونُ المرادِ منه المحتملَ الآخر، وإمّا بمجملٍ آخرَ مردَّدٍ بين محتملين، ويُعلَمُ بأنَّ المرادَ بالمجملين معاً معنىً واحدٌ، وليس هناك إلاّ معنىً واحدٌ قابلٌ لهما معاً فيُحمَلانِ عليه، وإمّا بقيام دليلٍ على إثبات أحدِ محتملَي المجمل؛ فإنّه وإن كان لا يكفي لتعيين المرادِ من المجمل في حالة عدمِ التنافي بين المحتملين، ولكنّه يوجبُ سقوطَ حجّيةِ المجملِ في إثبات الجامعِ وعدمِ تنجُّزه؛ لأنّ تنجُّزَ الجامعِ بالمجمل إنّما هو لقاعدة منجّزيةِ العلمِ الإجمالي، وهذه القاعدةُ لها أركانٌ أربعة، وفي مثل الفرضِ المذكورِ يختلُّ ركنُها الثالثُ ـ كما أوضحنا ذلك في الحلقة السابقة ـ حيث إنّ أحدَ المحتملين إذا ثبتَ بدليلٍ، فلا يبقى محذورٌ في نفي المحتملِ الآخر بالأصل العمليِّ المؤمِّن.

وأمّا النصُّ فلا شكّ في لزوم العملِ به، ولا يحتاجُ إلى التعبُّد بحجّية الجانبِ الدلاليِّ منه إذا كان نصّاً في المدلول التصوّريِّ والمدلولِ التصديقيِّ معاً.

الشرح

بعد أن انتهى الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) من تحديد الضوابط العامّة في هذا المقطع، التي يتمّ من خلالها تشخيص دلالة الدليل الشرعي، وبعد أن أتمّ الكلام في الوسائل التي يمكن من خلالها إثبات صدور الدليل من الشارع ـ سواء كانت تلك الوسائل وجدانية أم تعبّدية ـ جاء في هذا المقطع، وما بعده، ليبحث عن حجّية الظهور، التي تمثّل كبرى للصغريات التي نُقّحت في الجهة الأولى من جهات البحث في هذا الدليل، وهو آخر بحث من الأبحاث المرتبطة بالدليل الشرعي.

وهنا يبدأ الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) بحثَ حجّية الظهور بتمهيدٍ لتوضيح المراد من الظهور، وبعده يدخل في بيان دليل حجّيته.

أنحاء دلالة اللفظ على المعنى

تقدّم القول في الحلقة السابقة بأنّ هناك علاقة بين اللفظ وبين المعنى الذي وضع له ذلك اللفظ، فمثلاً لفظ الماء موضوع لمعنى وهو السائل المعروف الذي له الخصائص المعيّنة، ومن خلال هذا الوضع تنشأ علاقة بين اللفظ والمعنى، تكون سبباً لتبادر ذلك المعنى عند سماع اللفظ الموضوع له. وهذا هو المراد من دلالة اللفظ على المعنى.

ودلالة اللفظ على المعنى تكون بأحد أنحاء ثلاثة:

النحو الأوّل: أن يكون للّفظ معنىً محددٌ لا يحتمل معنىً آخر بدلاً عنه؛ من قبيل لفظ «العشرة»، فهو نصٌّ في معناه ولا يحتمل غيره، وليس له علاقة بمعنى آخر. وكذلك قوله تعالى: ﴿**فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً**﴾[1]، فالثمانون في

(١) النور: ٤.

الآية المباركة لها مدلولٌ متعيّنٌ في أمرٍ محدّد وهو الثمانون، وهذا اللفظ لا يحتمل مدلولاً آخر بدلاً عنه كالسبعين أو التسعين، فهو نصٌّ في معناه؛ لعدم احتمال إرادة غيره. وكذلك دلالة لفظ «حرّمت» في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[1] فهي نصٌّ في الحرمة. وهذا النحو من الدلالة يسمّى بالنصّ.

فتحصّل: أن النحو الأوّل من دلالة اللفظ على المعنى هي الدلالة النصّية، بمعنى أنّ علاقة اللفظ بالمعنى لا تحتمل إلّا احتمالاً واحداً.

النحو الثاني: أنّ اللفظ يحتمل أكثر من معنى، وكلّها متكافئة في نسبتها إلى اللفظ، بمعنى أنّ اللفظ يكشف عن المعنى الأوّل بنفس المقدار الذي يكشف به عن المعنى الثاني والثالث وهكذا.

فتكون نسبة تلك المعاني المحتملة إلى اللفظ على حدّ سواء. وهذا يكون في المشتركات اللفظية؛ من قبيل لفظ: «العين»، فإنّ نسبته إلى معانيه المتكثّرة على حدّ سواء، فقد يراد المعنى الأوّل، وقد يراد المعنى الثاني وهكذا. ومن قبيل لفظ «الرطل» فإنّه يصدق على الرطل العراقي والمكّي والمدني، وعند إطلاقه لا يُعرف المراد منه، فدلالته على الثلاثة بنحو واحد بحسب نظام اللغة وأساليب التعبير العامّ، ومن هنا يسمّى الدليل مجملاً.

قال المحقّق الحلي في المعارج: «المجمل قد يراد به ما أفاد جملة من الأشياء، من قولهم: أجملت الحساب. وفي الاصطلاح: هو ما أفاد شيئاً من جملة أشياء، هو معيَّن في نفسه، واللفظ لا يعيّنه»[2].

فتحصّل: أن النحو الثاني من دلالة اللفظ على المعنى هي الدلالة على نحو الإجمال، بمعنى أنّ علاقة اللفظ بالمعنى تحتمل أكثر من معنى، ونسبة اللفظ إلى تلك المعاني على حدٍّ سواء.

---

(١) النساء: ٢٣.

(٢) معارج الأصول، مصدر سابق: ص١٠٥.

النحو الثالث: أنّ اللفظ يحتمل معنيين أو أكثر، ولكنّ ارتباطه بأحد تلك المعاني يكون أقوى من ارتباطه بالمعاني الأخرى؛ من قبيل صيغة فعل الأمر، فهي وإن كان لها معنيان؛ باعتبار أنّها تدلّ على مطلق الطلب سواء كان بنحو الوجوب أم بنحو الاستحباب، ولكنّها عرفاً ظاهرة في الأوّل، والعقلاء أكثر استعمالهم لها فيه؛ من هنا نقول: إنّ صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب، ولا نقول: إنّ صيغة الأمر نصٌّ في الوجوب؛ لأنّها لو كانت كذلك لكان استعمالها في المستحبّ استعمالاً مجازياً، مع أنّ استعمالها فيه استعمالٌ حقيقيّ.

قال المحقّق الحلي (رحمه الله): «والنصّ: ما دلّ على المراد منه من غير احتمال، وفي مقابله المجمل، وقد يتّفق اللفظ الواحد أن يكون نصّاً مجملاً باعتبارين، فإنّ قوله تعالى: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ نصٌّ باعتبار الاعتداد، مجمل باعتبار ما يعتدُّ به. وأمّا (الظاهر) فهو اللفظ الدالّ على أحد محتملاته دلالة راجحة، ولا ينتفي معها الاحتمال»[1].

وقال الشهيد الأوّل (رحمه الله): «ثمّ دلالة اللفظ على معناه: إمّا خالية عن الاحتمال وهو النصّ، مثل: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾، ويقابله المجمل المذكور. وإمّا مع الاحتمال الراجح على المنطوق وهو المؤوّل، مثل: ﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾. وإمّا مع احتمال مرجوح وهو الظاهر»[2].

وقد فرّق السيّد محمد سعيد الحكيم (دام ظلّه) بين النصّ والظاهر بما نصّه: «ثمّ إنّ الفرق بين النصّ والظاهر بعد اشتراكهما في الكشف عن مراد المتكلّم الجدّي، هو: القطع بالمراد من النصّ واحتمال خلافه في الظاهر؛ لاحتمال أحد أمور:

---

(١) المعتبر في شرح المختصر، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن المحقّق الحلي، مؤسسة سيّد الشهداء، قم: ج١، ص٢٨.

(٢) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، الشهيد الأول، مصدر سابق: ج١، ص٤٦.

الأوّل: خروج المتكلّم عن الطريق العقلائي المذكور واختراعه طريقاً آخر.

الثاني: عدم صدور الكلام لبيان المراد الجدّي، بل لغرضٍ آخر عقلائيّ كالخوف والتقيّة وغيرهما أو غير عقلائيّ.

الثالث: غفلة المتكلّم عن مقتضى الظهور أو عن إقامة القرينة الخاصّة الموجبة لتبدّله، لو فرض إمكان ذلك في حقّه، كما في غير الشارع.

الرابع: ضياع قرائن احتفّت بالكلام أوجب تبدّل ظهوره.

نعم، لا إشكال في عدم اعتناء العقلاء بالاحتمالات المذكورة بأجمعها، وأنّ الظهور هو المتَّبع، فيُدفع الأوّل بأصالة جري العاقل على مقتضى الطريق المألوف للعقلاء. ومن ثمّ سبق أنّ الخروج عنه يحتاج إلى دليل رادع، والثاني بأصالة الجهة المعوَّل عليها عند العقلاء. ويدفع الثالث أصالة عدم الخطأ والغفلة المعوَّل عليها في غير المقام أيضاً. والرابع أصالة عدم القرينة. ولولا ذلك لاختلّ نظام التفاهم»[1].

أنحاء دلالة الدليل الشرعي على الحكم

ما سنذكره تحت هذا العنوان لا يختلف عمّا ذكرناه أعلاه إلّا في الملحوظ، فالملحوظ في التقسيم المتقدّم هو دلالة اللفظ على المعنى، أمّا هنا فإنّ الملحوظ هو مجموع الدلالة المتحصّلة من مجموع أجزاء الكلام في الجمل التركيبية، وهذا هو الذي يهمّنا في المقام باعتبار أنّ المراد من المدلول في المقام هو المدلول التصديقي الكاشف عن المراد الجدّي للمتكلّم. وهذا إنّما يكون للجمل التركيبية لا للألفاظ. وإلى هذا أشار المحقّق النائيني (رحمه الله) بقول: «إنّ العبرة

---

(١) المحكم في أصول الفقه، السيّد محمّد سعيد الحكيم، مؤسسة المنار، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ: ج٣، ص١٦٤، ١٦٥.

في الظهور هو ظهور الجملة التركيبية، ولا عبرة بظهور المفردات؛ إذ الكاشف عن المراد هو جملة الكلام بما له من النسب وبما له من الملحقات والقرائن المحتفّة بالكلام، فلو فرض أنّ ظهور الجملة كان على خلاف ما يقتضيه وضع المفردات، كان اللازم هو الأخذ بظهور الجملة، بل لا يجوز الأخذ بما يقتضيه وضع المفردات إذا احتفّ بالكلام ما يوجب إجمال الجملة وعدم ظهورها في المراد، وذلك كلّه واضح لا يحتاج إلى بيان»[١].

إذا عرفت هذا نقول: يدلّ الدليل الشرعي على الحكم بأنحاء ثلاثة:

الأوّل: أن يكون الدليل الشرعي نصّاً في المطلوب، وذلك بأن يدلّ على الحكم دلالة واضحة بنحو يحصل العلم أو الاطمئنان بالمقصود، ولا يحتمل وجود معنى آخر يدلّ عليه لفظ الدليل. وفي مثل هذه الحالة يكون الدليل حجّة في دلالته على إثبات الحكم لحجّية العلم والاطمئنان «من دون فرق بين أن يكون هذا الوضوح واليقين بالدلالة قائماً على أساس كونها دلالةً عقليةً آنيةً؛ من قبيل دلالة فعل المعصوم على عدم الحرمة، أو على أساس كون الدليل لفظا لا يتحمّل بحسب نظام اللغة وأساليب التعبير سوى إفادة ذلك المدلول، وهو المسمّى بالنصّ، أو على أساس احتفاف الدليل اللفظي بقرائن حالية أو عقلية تنفي احتمال مدلول آخر، وإن كان ممكناً من وجهة نظر لغوية وعرفية عامّة»[٢].

الثاني: أن يكون مدلول الدليل الشرعي مردّداً بين أمرين أو أمور، وكلّها متكافئة في نسبتها إليه، وليس دلالته على أحد المعاني بأقوى من دلالته على المعاني الأُخر. وهذا هو المجمل؛ قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «ومقصودنا من

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص١٤٦.

(٢) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، مصدر سابق: ص٢٦٥.

المجمل هو الدليل الذي ليس له معنى ظاهر يمكن العمل به»[(١)].

ثم قسّم الدليل المجمل إلى قسمين؛ مجمل بالذات ومجمل بالعرض، فقال: «والدليل المجمل بهذا المعنى على قسمين:

القسم الأوّل: هو أن يكون هذا الدليل المجمل مجملاً بالذات، بمعنى انّه ليس به معنى ظاهر في نفسه بالنسبة إلينا، من قبيل كلمة (رطل)، الواردة في بعض الأدلّة، فإنّها كلمة مردّد مفادها بين الرطل العراقي والمكّي والمدني.

القسم الثاني: هو أن يكون مجملاً بالعرض، وهو ما كان له معنى ظاهر في نفسه، لكن ثبت بدليل أنّ ذاك المعنى الظاهر غير مراد منه واقعاً، وحينئذٍ يتعذّر العمل بمعناه الظاهر، فيصبح بذلك مجملاً بالعرض»[(٢)].

الثالث: أن يكون الدليل الشرعي ظاهراً في دلالته على الحكم، وذلك بأن يدلّ اللفظ على أكثر من معنى ولكن ارتباطه بأحد المعاني أقوى من ارتباطه بالمعاني الأُخر، بنحو ينسبق إلى الذهن ذلك المعنى تصوّراً على مستوى المدلول التصوّري، وتصديقاً على مستوى المدلول التصديقي دون بقيّة المعاني؛ كما في دلالة صيغة الأمر على الوجوب، ودلالة صيغة النهي على الحرمة، فإنّ الصيغتين ظاهرتان فيهما وليستا بنصّين.

لفت نظر

إن قلت: لماذا البحث في خصوص حجّية الظاهر، مع أنّ دلالة الدليل الشرعي على الحكم قد تكون ظاهرة أو مجملة أو نصّاً فيه؟

قلتُ: إذا كان الدليل الشرعي نصّاً في الحكم؛ فهو يوجب العلم واليقين، وعليه يكون حجّة من باب حجّية القطع بلا حاجة إلى تعبّد من الشارع

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٧، ص٥٥٧.

(٢) المصدر نفسه.

بحجّية تلك الدلالة. وهذا ما فرغنا من بحثه سابقاً. وبعبارة أخرى: إنّ الدليل إذا كان نصّاً في دلالته على الحكم فهو لا يحتاج إلى تعبّد من الشارع من هذا الجانب؛ لأنّه حينئذٍ يكون حجّة من باب حجّية القطع. نعم، قد يحتاج إلى تعبّد من الشارع من جهة السند؛ لأنّ الخبر إذا كان ظنّيَّ السند كخبر الثقة فهو بحاجة إلى دليل يعبّدنا بحجّيته، أي: أنّ خبر الثقة لا يكون حجّة إلّا بعد أن يقوم الدليل على حجّيته، أمّا إذا كان سند الخبر قطعياً ففي هذه الصورة لا نحتاج إلى دليل للحجّية بالتعبّد. فكما أنّ السند إذا كان قطعياً فهو لا يحتاج إلى دليل يعبّدنا بحجّيته، كذلك الدلالة إذا كانت نصّاً في المطلوب لا تحتاج إلى دليل.

وأمّا إذا كانت دلالة الدليل الشرعي على الحكم بنحو الإجمال، فهي حجّة في إثبات الجامع بين المحتملات إذا كان له على إجماله أثر قابل للتنجيز، في تفصيل نبيّنه أدناه:

حجية الدليل الشرعي إذا كان مجملاً

ذكرنا أعلاه: أنّ المجمل هو الدليل الذي ليس له معنى ظاهر يمكن العمل به. وإن شئت قلتَ: هو الدليل الذي يكون مدلوله مردّداً بين أمرين أو أمور، وكلّها متكافئة في نسبتها إليه، وليس دلالته على أحد المعاني بأقوى من دلالته على المعاني الأُخر.

ولا يخفى: أنّ الإجمال والتبيين في الكلام أمران إضافيان بالنسبة إلى الأشخاص، فربما يكون الكلام مجملاً بالإضافة إلى شخص؛ لمكان جهله وعدم معرفته بالوضع، أو من جهة تصادم ظهوره عنده بما يصلح للقرينية عليه من الأمور المحفوفة بالكلام، ومبيّناً عند شخص آخر؛ لعلمه ومعرفته

بالوضع وعدم تصادم ظهوره بما حفّ به بنظره، وهو واضح[١].

إذا عرفت هذا نقول: إنّ المجمل ليس حجّة في تعيين أحد المحتملات التي يصلح للانطباق عليها، بمعنى أنّنا لا يمكن أن نعمل بالمجمل بلحاظ أحد هذه الاحتمالات؛ لأنّ نسبة اللفظ إلى كلّ واحد من تلك الاحتمالات على حدّ سواء. وهذا واضح لا كلام فيه. إنّما الكلام في حجّيته بالنسبة إلى الجامع بين المحتملات.

وممّا لا إشكال فيه: أنّ المجمل حجّة في إثبات الجامع بين تلك المحتملات؛ لأنّ هناك علماً إجمالياً بإرادة أحد تلك الاحتمالات، ولما كان كلّ احتمال من تلك المحتملات متضمّناً للجامع، كانت إرادة المتكلّم للجامع مقطوعاً بها؛ فيكون المجمل بهذا اللحاظ حجّة من باب حجّة القطع.

ولتوضيح المطلب وتفصيله أكثر نقول: إنّ حجّية المجمل في إثبات الجامع بين محتملاته، تختلف باختلاف الموارد: فتارة: يكون الجامع ممّا يقبل التنجيز والدخول في العهدة، كما لو قال المعصوم (عليه السلام): «صلِّ في ظهر يوم الجمعة»، وفرضنا أنّ هذه الرواية مردّدة بين وجوب صلاة الظهر ووجوب صلاة الجمعة. ففي هذه الحالة يكون الجامع بينهما هو وجوب إحدى الصلاتين، وهذا الجامع قابل للدخول في العهدة، فالمكلّف يمكنه أن يأتي بالموافقة القطعية من خلال الاحتياط والإتيان بكلتا الصلاتين.

وأخرى: يكون الجامع ممّا لا يقبل التنجيز والدخول في العهدة، كما لو ورد دليل مردّد بين محذورين ـ بين الوجوب والحرمة مثلاً ـ فالجامع في هذه الصورة هو الحكم الإلزاميّ؛ باعتبار أنّ كلّاً من الوجوب والحرمة هما حكم إلزاميّ، والملاحظ على هذا الجامع أنّه ممّا لا يقبل الدخول في العهدة؛ لبداهة

---

(١) انظر: نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج١ـ ٢، ص٥٨٤.

عدم إمكان المكلّف تحصيل الموافقة القطعيّة؛ لأنّه إمّا أن يترك وحينها يخالف الوجوب، وإمّا أن يفعل وحينها يخالف الحرمة. وهذا يعني أنّ الجامع ـ في مثل هذه الصورة ـ لا يمكن أن يدخل في العهدة.

فتحصّل: أنّ الجامع تارة يكون ممّا يقبل الدخول في العهدة وله أثر شرعيّ تنجيزي، وحينها يصحّ الاستدلال بالمجمل بمقدار الجامع. وأخرى لا يكون كذلك، وفي هذه الصورة لا يصحّ الاستدلال بالمجمل حتّى بمقدار الجامع.

صور إبطال منجّزية الجامع في المجمل

قد يكون الكلام بحدّ ذاته مجملاً، ولكنّه يرتفع لسبب خارجيّ يبطل هذا التنجيز، وبالتالي يخرج المجمل عن إجماله، وهذا يتصوّر في حالات أربع:

الحالة الأولى: أن يأتي دليلٌ خاصّ يعيّن المراد من الدليل المجمل مباشرة، كما لو كان هذا الدليل الخاصّ ناظراً إلى تفسير المقصود والمراد من المجمل، فيصبح حينئذ الدليل نصّاً، وبالتالي يتنجّز أحد المحتملات السابقة دون غيره. كما لو ورد دليل يدلّ على مطلوبية غسل الجمعة، وكان المراد مردّداً بين الوجوب والاستحباب، ثمّ ورد دليل من الخارج يُثبت الاستحباب، فحينئذٍ لاشكّ في ارتفاع إجمال المجمل ـ بهذا الدليل ـ وتعيّن الاستحباب، ومعه لا يكون الدليل الأوّل حجّة في إثبات الجامع.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «أن يفرض: أنّ الدليل المجمل كان مفاده الجامع بين الأمرين المردّد بينهما دون أن يكون متعرّضاً إلى أيّ خصوصية، بينما كان مفاد الدليل الآخر المبيّن متعرّضاً للخصوصية التي تعيّن أحد الأمرين. ومثال الأوّل: ما لو ورد دليل يقول: صلاة الليل مطلوبة، من دون أن يعيّن أنّ طلبها وجوبيّ أو استحبابيّ، وهذا مجمل يثبت الجامع بين الوجوب والاستحباب دون أن يعيّن أحد الفردين؛ إذ لا دليل على إثبات أحدهما أو

نفيه ليثبت الآخر. وفي هذه الصورة لا إشكال في جواز رفع إجمال الدليل المجمل ببيان الدليل المبيّن؛ وذلك لأنّ هذا الدليل المجمل يثبت الجامع، وهذا الجامع يشكّل لنا ما يشبه العلم الإجمالي بمطلوبية صلاة الليل، والدليل المبيّن يثبت إمّا بالدلالة المطابقية كما لو كان نظره إثبات أحد الفردين، أو بالدلالة الالتزامية، إذا كان نظره متعرّضاً لنفي أحدهما، فيثبت ـ مع ضمّه لهذا ـ تطبيق الجامع على الحصّة الأخرى، أي: على مصداقه المطلوب، وهو الخصوصية»[1].

الحالة الثانية: أن يأتي دليل من الخارج يعيّن المراد من المجمل بشكل غير مباشر، أي: بالملازمة، كما لو كان هذا الدليل الخارجي نافياً لأحد المحتملين، فإنّه إذا ضمّ هذا الدليل إلى الدليل المجمل الدائر أمره بين المحتملين يثبت كون المراد منه المحتمل الآخر؛ لأنّ الدليل الآخر ـ حسب الفرض ـ ينفي أحد المحتملين بخصوصه، ولمّا كان المجمل يدور بينهما بنحو مانعة الخلو، فإذا انتفى أحدها تعيّن الآخر. فلو دلّ الدليل على مطلوبية غسل الجمعة، وكان المراد مردّداً بين الوجوب والاستحباب، ثمّ ورد دليل من الخارج ينفي الوجوب، يكون هذا الدليل بنفيه للوجوب قد أثبت الاستحباب، ومعه يرتفع إجمال المجمل.

الحالة الثالثة: أن يأتي دليل آخر مجمل أيضاً، ولكن يعلم بأنّ المراد من هذين المجملين شيء واحد، كما لو كانا معاً ناظرين إلى موضوعٍ واحد، وكان كلّ منها يشتمل على طرف يصلح لتفسيرهما معاً لو حملا عليه، بخلاف ما لو حُمل كلّ منهما على غيره، فهنا يتعّين حملهما على هذا المحتمل الذي له القابلية لحلّ الإجمال فيهما بقرينة كونهما معاً ينظران إلى مقصودٍ واحد، ويرتفع الإجمال في كلّ من الدليلين. ومثال ذلك: ما ورد في الأخبار من تحديد الكرّ بالأرطال،

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٧، ص٥٥٨.

فبعض الأدلّة حدّدته بألف ومائتا رطل؛ وحيث إنّ الرطل مردّد بين المكّي والعراقي، كان هذا الدليل مجملاً. فلو ورد دليل آخر مفاده أنّ الكرّ تقديره ستمائة رطل، كان هذا الدليل بحدّ ذاته مجملاً؛ ولتردّده أيضاً بين العراقي والمكّي. فلمّا كنّا نعلم أنّ كلا الدليلين ناظر إلى شيء واحد، وأنّ الرطل المكّي هو ضعف الرطل العراقي، أمكننا رفع الإجمال عن كلا الدليلين، وذلك بحمل الرطل في الدليل الأوّل على الرطل العراقي، وحمله في الدليل الثاني على الرطل المكّي. وإلّا وقع التنافي بين الدليلين.

وبمثال توضيحيّ: يأتي شخص إلى الإمام الصادق (عليه السلام) ويسأله: يا ابن رسول الله ما هو الكرّ؟ فيجيبه الإمام قائلاً: الكرّ هو ألف ومائتا رطل. فهذه الدليل مجمل؛ لأنّ الرطل مردّد بين العراقي والمكّي. ثم يأتي شخص ويسأل الإمام الصادق (عليه السلام): ما هو الكرّ؟ فيجيبه الإمام قائلاً: الكرّ هو ستمائة رطل. وهذا الدليل كذلك مجمل لنفس السبب. ولكن في مثل هذه الصورة يمكن أن نرفع إجمال كلّ منهما بالآخر، لعلمنا بأنّ الرطل العراقي هو نصف الرطل المكّي، فإذا كان الرطل المكّي واحداً يكون الرطل العراقي اثنين، وإذا كان الرطل المكّي ستمائة فالرطل العراقي يكون ألفاً ومائتين. وعندما حدّد الإمام (عليه السلام) الكرّ في أحد الدليلين بستمائة وبالدليل الآخر بألف ومائتين، علمنا أن الكرّ لا يخرج عن أحدهما، فلا يزيد على ألف ومائتين، ولا يقلّ عن ستمائة. فنحمل الستمائة على الرطل المكّي ونحمل الألف ومائتين على الرطل العراقي.

إذن في هذه الحالة: كان كلٌّ من الدليلين مجملاً بحدّ ذاته، ولكن بضميمة أحدهما إلى الآخر ارتفع إجمالهما.

وهذا ما أفاده الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في أبحاثه حيث قال: «إذا كان كلّ من الدليلين مجملاً بالذات، وكان هذان الدليلان المجملان على نحوٍ بحيث

إنّ بعض محتملات كلّ منهما يتطابق مع بعض محتملات الآخر، ولكن بعض محتملات كلّ منهما يتعارض مع بعض محتملات الآخر، أي: أنّه كان في كلّ دليل منهما احتمالان، وعلى تقدير حملهما على أحد احتماليهما لا يتعارضان، وعلى تقدير حملهما على احتماليهما الآخرين يتعارضان.

ومثال هذا النوع روايات (الكرّ) كما وردت في الأخبار لا كما مثّلنا سابقاً، حيث إنّ صحيحة محمّد بن مسلم تقول: (الكرّ ستمائة رطل) وبلا أيّ قيد، ومرسلة ابن أبي عمير تقول: (الكرّ ألف ومائتا رطل) وبلا قيد أيضاً.

وحينئذ نقول: إذا حملت الرواية الأولى على المكّي، والثانية على العراقي، فهما متّفقتان؛ لأنّ الرطل المكّي ضعف الرطل العراقي، وأمّا إذا عكسنا الأمر أو حملناهما معاً على المكّي، أو معاً على العراقي، فهما متعارضتان، وحينئذ في مثل هذا: هل يمكن رفع الإجمال بذلك الحمل وتعيين الحكم؟

لا إشكال في هذه الفرضية في حجّية كلا الدليلين على إجمالهما؛ وذلك لأنّ ما يسقطهما عن الحجّية إنّما هو التعارض، والتعارض غير محرز بينهما في المقام وإن كان محتملاً، ومجرّد احتمال التعارض لا يوجب سقوطهما عن الحجّية إلّا إذا كان محرزاً؛ إذ المناط في السقوط هو إحراز المعارض، وحينئذٍ إذا ثبتت حجيّة كلّ من الدليلين بدليل الحجّية، فيكون عندنا قضيّتان مجملتان.

وحينئذ نقول: إنّه يمكن رفع الإجمال في المقام بوجهٍ يتمّ، حتّى لو فرض أنّنا أمضينا الإشكال وسلّمناه في النوع السابق، وذلك بأن نقول: إنّنا لا نريد هنا أن نحمل الرطل في رواية الستمائة على المكّي، ونحمله في الرواية الثانية على العراقي، ليقال إنّه: بأيّ دليل كان هذا الحمل؟ فيأتي الإشكال حينئذٍ، وإنّما نقول: إنّ هاتين القضيتين على إجمالهما حجّة، وحينئذ نأخذ من كلّ منهما معنى من المعاني، فنقول: إنّ قول المعصوم في الرواية الأولى (إنّ الكرّ ستمائة رطل)، يمكن أن يقصد به المكّي، كما يمكن أن يقصد به العراقي أو المدني،

لكن على جميع التقادير يدلّ على أنّ الكرّ لا يزيد عن ستمائة رطل بـالمكّي؛ لأنّ المكّي أكبرها، وهذا لازم مشترك محفوظ على جميع التقادير، وبهـذا نكـون قـد أثبتنا الحدّ الأعلى للكرّ؛ لأنّ الكرّ لا يزيد عن ألف ومائتا رطل بـالعراقي لأنّ الرطل المكّي ضعف الرطل العراقي، ثم نقول: إنّ قـول المعـصوم في الروايـة الثانية(الكرّ ألف ومائتا رطل) يمكن أن يقصد به المكّي كما يمكن أن يقصد به العراقي أو المدني، لكن على جميع التقادير يدلّ على أنّ الكرّ لا ينقص عن ألف ومائتي رطل بالعراقي؛ لأنّ الرطـل العراقـي أقلّهـا وهـذا يعنـي أنّ الكـرّ لا ينقص عن ستمائة رطل بالمكّي لأنّ المكّـي ضـعف العراقـي، وبهـذا يثبـت أنّ المراد في الرواية الأولى هو أنّ الكرّ ستمائة رطل بـالمكّي، وأنّ المـراد في الروايـة الثانية أنّ الكرّ هو ألف ومائتا رطل بالعراقي، ومن الواضح أنّ سـتمائة رطـل بالمكي تساوي ألفاً ومائتي رطل بالعراقي؛ لأنّ الرطل المكّـي ضـعف الرطـل العراقي.

وبهذا يكون قد ارتفع الإجمال في كلتا الروايتين والدليلين، بـدون حاجـة إلى تعيين كلّ منهما وتعيين المراد منه بأصالة الجهـة، وبـلا تـورّط في الإشـكال السابق»[1].

الحالة الرابعة: أن يقوم دليل من الخارج على إثبات أحد محـتملي المجمـل، ولكن لا بنحو يكون هذا الإثبات مـستلزماً لنفـي الآخـر، بـل يبقـى الآخـر محتملاً في نفسه أيضاً، ففي مثل هذه الحالة وإن كان الدليل الثاني لا يعيّن المراد من المجمل ولكن مع ذلك يوجب سقوط حجّية المجمل في إثبات الجامع بين المحتملين وعدم تنجّزه؛ لأنّ تنجيز الجامع بالمجمل إنّـما هـو لقاعـدة منجّزيـة العلم الإجمالي، وهذه القاعدة لها أركان أربعة، وفي مثل هـذه الحالـة المـذكورة

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٧، ص٥٦٥.

يختلّ ركنها الثالث الذي هو جريان الأصول الترخيصيّة في الطرفين، فإنّها لا تجري في المحتمل الذي ثبتت منجّزيته بهذا الدليل الخاصّ، ولـذلك تجـري في المحتمل الآخر من دون مانع ولا محذور، فينحلّ العلم الإجمالي حينئذ.

وتوضيح ذلك: إذا قام الدليل على جواز التيمّم بالصعيد، وكان لفظ الصعيد مردّداً بين خصوص التراب وبين مطلق وجه الأرض، ثمّ جاء دليل آخر يثبت أنّ التيمّم يكون بالتراب، ففي هذه الصورة يكون الدليل الثاني مثبتاً لأحد المحتملين، ولكنّه بنفس الوقت لا ينفي المحتمل الآخر؛ لعدم المنافاة بينهما، فجواز التيمّم بالتراب لا ينفي جوازه بمطلق وجه الأرض، ولكن سوف يوجب سقوط حجّية المجمل في إثبات الجامع، ويسقط منجّزيته؛ لأنّ تنجيزه إنّما كان بسبب العلم الإجمالي، وقد اختلّ الركن الثالث من أركانه؛ لأنّ أحد طرفيه قد تنجّز على كلّ تقدير، ولـذلك لا تجري فيه الأصول الترخيصيّة المؤمّنة، بينما تجري في الآخر من دون معارض، ولـذلك ينحلّ الجامع وتبطل منجّزيته.

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**قد يكون مدلوله**»، أي: مدلول الدليل الشرعي.

• قوله (قدّس سرّه): «**وكلّها متكافئة في نسبتها إليه**»، أي: أنّ تلك الأمور متكافئة ومتساوية في نسبتها إلى الدليل الشرعي.

• قوله (قدّس سرّه): «**وقد يكون مدلوله**»، أي: قد يكون مدلول الدليل الشرعي.

• قوله (قدّس سرّه): «**أمّا المجمل فيكون حجّة في إثبات الجامع بين المحتملات**»؛ لأنّ حجّيته من باب العلم الإجمالي.

• قوله (قدّس سرّه): «**إذا كان له**»، أي: لهذا الجامع.

• قوله (قدّس سرّه): «**ما لم يحصل سبب من الخارج يبطل هذا التنجيز**»، أي:

يبطل التنجيز للجامع.

●قوله (قدّس سرّه): «**إمّا بتعيين المراد من المجمل مباشرة**»، كما لو قال إنّ مـرادي من اللفظ الكذائي: المعنى الكذائي.

●قوله (قدّس سرّه): «**وإمّا ينفي أحد المحتملين**»، فيثبت ذلك اللفـظ للمحتمـل الآخر.

●قوله (قدّس سرّه): «**وإمّـا مجمـل آخـر مـردّد بـين محتملـين ويعلـم بـأنّ المـراد بالمجملين معاً معنى واحد وليس هناك إلّا معنى واحد قابل لهما معاً فـيحملان عليه**».أي: أنّ إجمال الدليل الأوّل يرتفع بدليل آخر مجمل أيـضاً، ولكـن هـذا مشروط بأن يكون هناك علم من الخارج بأنّ المراد بالمجملين معنىً واحد.

●قوله (قدّس سرّه): «**وإمّا بقيام دليل على إثبات أحـد محـتملي المجمـل فإنّـه وإن كان لا يكفي لتعيين المراد من المجمل في حالـة عـدم التنـافي بـين المحتملـين**»، بمعنى أنّ المولى يريد هذا المعنى ويريد ذاك المعنى، لكن العلم الإجمالي يـسقط عن الاعتبار، فإذا سقط عن الاعتبار نجري البراءة في المعنى الآخر.

(١٣٥)

دليل حجية الظهور

- قيام السيرة المتشرّعية على العمل بالظاهر
- قيام السيرة العقلائية على العمل بالظاهر
- الاستدلال بالأخبار الآمرة بالتمسّك بالكتاب والسنّة
- الفوارق بين الوجوه أعلاه

وأمّا الظاهرُ فظهورُه حجّةٌ، وهذه الحجّيةُ هي التي تسمَّى بأصالة الظهور، ويمكنُ الاستدلالُ عليها بوجوه:

الوجهُ الأوّل: الاستدلالُ بالسنّة المستكشفةِ من سيرة المتشرّعين من الصحابة وأصحاب الأئمّةِ (عليهم السلام)، **حيث كان عملُهم على الاستناد إلى ظواهر الأدلّةِ الشرعيةِ في تعيين مفادِها، وقد تقدّم في الحلقةِ السابقةِ توضيحُ الطريق لإثبات هذه السيرة.**

الوجهُ الثاني: الاستدلالُ بالسيرة العقلائيةِ على العمل بظواهرِ الكلام، وثبوتُ هذه السيرةِ عقلائيّاً ممّا لا شكّ فيه؛ لأنّه محسوسٌ بالوجدان، ويُعلمُ بعدم كونِها سيرةً حادثةً بعد عصرِ المعصومين؛ إذ لم يعهد لها بديلٌ في مجتمعٍ من المجتمعات، ومع عدم الردعِ الكاشفِ عن التقرير والإمضاءِ شرعاً تكونُ هذه السيرةُ دليلاً على حجّية الظهور.

الوجهُ الثالث: التمسّكُ بما دلَّ على لزوم التمسّكِ بالكتاب والسنّة، والعملِ بهما؛ بتقريب أنّ العملَ بظاهر الآيةِ أو الحديثِ مصداقٌ عرفاً لما هو المأمورُ به في تلك الأدلّةِ فيكونُ واجباً، ومرجعُ هذا الوجوب إلى الحجّية.

وبينَ هذه الوجوهِ فوارق. فالوجهُ الثالث ـ مثلاً ـ بحاجةٍ إلى تماميّةِ دليلٍ على حجّية الظهور، ولو في الجملة، دونهما؛ لأنّ مرجعَهُ إلى الاستدلال بظهور الأحاديثِ الآمرةِ بالتمسّك وإطلاقِها، فلابدّ مِن فرضِ حجّيةِ هذا الظهورِ في الرتبةِ السابقة.

كما أنَّ الوجهين الأوّلينِ يجبُ أن لا يدخلَ في تتميمهما التمسّكُ بظهور حالِ المولى لإثبات الإمضاء؛ لأنّ الكلامَ الآنَ في حجّيته، كما أشرنا إلى ذلك في الحلقة السابقة».

الشرح

يشرع الأستاذ الشهيد في هذا المقطع في الاستدلال على حجّية الظواهر وقد ذكر ثلاثة وجوه، وقبل أن نفصّل الكلام في ما أفاده (قدّس سرّه) نشير إلى ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: إنّ علم الأصول يحتوي على مسائل متعدّدة تساهم في عملية استنباط الأحكام الشرعية، وتُعدّ مسألتي حجّية خبر الواحد وحجّية الظهور من المسائل الأصولية بالغة الأهمّية؛ لأنّ الفقه ـ في الأعمّ الأغلب ـ يعتمد على خبر الواحد؛ لندرة المتواتر، وخبرُ الواحد حتّى بعد تمامية حجّيته لا يمكن الاستفادة منه ما لم يتمّ إثبات حجّية الظهور. هذا مضافاً إلى أنّ الإخبارات التي تعتمد الظهور في الدلالة على الحكم الشرعي أكثر بكثير من الإخبارات التي تدلّ على الحكم بالنصّ، وعليه: ما لم نثبت حجّية الظواهر لا يمكن الانتفاع بخبر الواحد وغيره من الأدلّة التي تعتمد الظهور، ومن هنا كان لزاماً علينا البحث في حجّيتها والاستدلال عليها.

الملاحظة الثانية: لا شكّ أنّ الظهور هو أحد الأمارات الظنية، ولمّا كان الظنّ في نفسه ليس بحجّة، كنّا بحاجة إلى دليل من الشارع يعبدّنا بالعمل بالظواهر، وهذا الدليل إمّا أن يكون قطعيَّ الدلالة على ذلك، أو ظنّيَّ الدلالة على ذلك بنحوٍ تثبت حجّية دلالته بالخصوص بدليلٍ قطعيّ.

الاستدلال على حجية الظهور

أمّا الوجوه التي ذكرها الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) لإثبات حجّية الظواهر فهي:

الوجه الأوّل: قيام السيرة المتشرّعية على العمل بالظاهر

إنّ سيرة المتشرّعة المعاصرين للمعصوم (عليه السلام)، قائمة في عصرهم على العمل بظهور الكلام، ولمّا كانت هذه السيرة مأخوذة من المعصوم مباشرة، فهي تدلّ على أنّ العمل به حجّة. وإلّا لو لم تكن قائمة على ذلك فلابدَّ أن يكون لها بديل آخر؛ لأنّه لو لم يكن المتشرّعة يعملون بظواهر الكلام لاستكشاف مراد المتكلّم فلابدَّ أن تكون لهم طريقة أخرى يستكشفون بها ذلك، ولو كان هناك طريق آخر لشكَّل ظاهرة غريبة ولكثرُ السؤالُ عنها من قبل الأصحاب، والجوابُ عنها من الأئمّة، ولنُقل إلينا ذلك؛ لأنّ اكتشاف مراد المتكلّم من خلال الظهور من الأمور المستحكمة في جميع المجتمعات العقلائية، ولهذا لو لم تكن حجّةً عند الأئمّة ـ بمعنى: لو لم يكن اكتشاف مراد المتكلّم من خلال ظهور كلامه مقبولاً عند الإمام (عليه السلام) ـ لردع عنه، ولو ردع لكثر السؤال والجواب؛ ولو كثر السؤال والجواب لنقل إلينا، وحيث إنّه لم يُنقل، نستكشف من عدم النقل: عدم الردع، ومن عدم الردع: حجّية العمل بالظهور لاكتشاف مراد المتكلّم، وأنّه كان مقبولاً عند الأئمّة.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في بحوثه مقرّراً لهذا الوجه: «إنّ الاستدلال بسيرة المتشرّعة يتوقّف على إثبات سيرة فعليّة في متشرّعة أصحاب المعصوم (عليه السلام) وهذا ما نقوم به.

وهنا نطبّق الوجه الخامس من الوجوه المتقدّمة في إثبات معاصرة السيرة للمعصوم، حتّى يكون نافعاً في المقام.

وحاصل ذلك الوجه هو: أنّ أصحاب المعصوم (عليه السلام) لو لم يكن قد انعقد بناؤهم على العمل بقاعدة حجّيّة الظهور، واقتناص المعاني من الأدلّة اللفظيّة على أساس الظهور، بل كان بناؤهم على قاعدةٍ أُخرى بدلاً من الظهور، من قبيل قاعدة اليقين، بمعنى: أنّهم كانوا لا يعملون إلّا إذا قطعوا

أنّ هذا هو مراد المتكلّم ونحو ذلك، فلو كان بناؤهم على مسلكٍ من هذه المسالك، إذن لكان ذلك حدثاً غريباً في الفهم الفقهيّ، ولا نحتمل أن يقع مثل ذلك الحادث ويكون مبنى فقهاء الطائفة عليه ثمّ لا يُشار إليه، ولا يصل إلينا عنه عين ولا أثر.

فإذا لم يصل إلينا شيءٌ من هذه البناءات، ولم يُشِر أحد من الأصوليّين قديماً وحديثاً ـ ولو في المصادر الأُولى لذلك الفنّ ـ لم يُشر أحد منهم إلى خلاف هذا مثلاً، ومع هذا لم يصل إلينا شيءٌ منه، حينئذٍ: يكون هذا منفيّاً بحساب الاحتمالات، ولا يتوهّم أنّ الأصحاب كانوا يعملون دائماً لحصول القطع غالباً أو دائماً مع الظهور، فيكون الحجّة هو القطع، وكان هذا بشكلٍ لا يُشكّل ظاهرة غريبة»[1].

الوجه الثاني: قيام السيرة العقلائية على العمل بالظاهر

إنّ سيرة العقلاء قائمة على العمل بالظواهر في اكتشاف مراد المتكلّم، وهذه السيرة مستحكمة عندهم، فإذا لم يكن الشارع راضياً عن العمل بالظواهر في اكتشاف المراد، كان ينبغي ـ حفظاً لأغراضه ـ أن يردع عنها، وحيث إنّه لم يردع، فهذا يعني أنّه أمضاها؛ لأنّ السيرة العقلائية لكي تكشف عن الحكم الشرعي فهي بحاجة إلى توسّط الإمضاء الذي نكتشفه بالسكوت.

فاستدلال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) على حجّية الظواهر بسيرة العقلاء يتألّف من أمرين:

الأوّل: استقرار طريقة العقلاء على الأخذ بالظهورات وكشفها عن المراد الجدّي للمتكلّم، ولذا لا يقبل اعتذار العبد الذي يخالف ظاهر كلام مولاه، بعدم علمه بكون الظاهر مراداً جدّياً له.

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٩، ص٢٤٢.

الثاني: القطع بإمضاء الشارع لهذه السيرة، والدليل على هذا الإمضاء هو عدم ردعهم عنها باختراع طريقة أخرى في مقام إفادة مرامه، وعدم الردع في مثله يوجب القطع بالإمضاء بعد وضوح عدم مانع عن الردع.

قال المحقّق الخراساني (رحمه الله): «لا شبهة في لزوم اتّباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة؛ لاستقرار طريقة العقلاء على اتّباع الظهورات في تعيين المرادات، مع القطع بعدم الردع عنها؛ لوضوح عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الإفادة لمرامه من كلامه، كما هو واضح»[1].

وقال السيّد الخوئي (رحمه الله): «غير خفيّ أنّ حجّية الظواهر ممّا تسالم عليها العقلاء في محاوراتهم، وبنوا عليها في جميع أمورهم، وحيث لم يكن للشارع طريق خاصّ في محاوراته، بل كان يتكلّم بلسان القوم، ولم يردع عنها، فهي ممضاة عنده أيضاً، وهذا واضح، ولذا لم يُعثر على خلاف فيه»[2].

وقال السيّد الروحاني (رحمه الله): «إنّ بناء العقلاء قد استقرّ على اتّباع ظهور الكلام في تعيين مراد المتكلّم، والحكم بأنّ مراد المتكلّم كذا من طريق ظاهر كلامه.

ومن الواضح: أنّ الشارع جرى في كلامه على طبق هذه الطريقة العقلائية ولم يخترع طريقة أخرى مخالفة لطريقة العقلاء، وإلّا لظهر وبان لتوفّر الدواعي لظهور ذلك؛ إذ عليه أساس فهم التكاليف وغيرها ممّا يروم الشارع بيانه، وحيث لم ينقل إلينا ذلك، نقطع بعدم ردع الشارع عن الطريقة العقلائية وإمضائه لبنائهم وجريه على وفق مجراهم في تفهيم مرامه»[3].

---

(١) كفاية الأصول، المحقّق الخراساني، مصدر سابق: ص٢٨١

(٢) دراسات في علم الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص١٢٧.

(٣) منتقى الأصول، مصدر سابق: ج٤، ص٢٠٧.

وقال السيّد الحكيم دام ظلّه: «حيث كان الكلام هو أهمّ الطرق البيانية التي جرى العقلاء على التفاهم بها، وكان ذلك ممّا فضّل الله تعالى به الإنسان وميّزه به عن البهائم، وكان للعقلاء وأهل اللسان طرق خاصّة في أداء المقاصد بالكلام وتحصيلها به، فالظاهر من الشارع الأقدس جريه على الطرق المذكورة والمتابعة لها وعدم الخروج عنها، وإلّا كان عليه التنبيه على ذلك، والردع عن الطرق المذكورة؛ لأنّ متابعتها هي مقتضى الطبيعة الأوّلية كسائر السير العقلائية العامّة، فتحتاج مخالفتها إلى البيان والردع، وحيث لم يظهر منه الردع عن الطرق المذكورة، بل الجري عليها في كثير من الموارد، كان ذلك قرينةً قطعيّة على إمضائه للطرق العقلائية، وإلّا كان مخلّاً بغرضه ومغرّراً باتّباعه، وهو قبيح منه ممتنع في حقّه.

وبالجملة: لا ريب في عدم خروج الشارع عن الطرق العقلائية في مقام التفاهم بالكلام، وهذا راجع إلى حجّية الطرق المذكورة شرعاً إمضاءً لسيرة العقلاء، من دون فرق بين كلامه وكلام غيره. فكما يجوز أخذ مقاصده من كلامه بالطرق المذكورة، كذلك يجوز أخذ مقاصد غيره بها في حكمه، كما في موارد الوصايا والأقارير والشهادات وغيرها»[1].

وقال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «يمكن تقريب الاستدلال بالسيرة العقلائيّة على العمل بالظواهر بوجهين:

الوجه الأوّل: مبنيّ على العمل بالظهور عند العقلاء في معاشهم وأوضاعهم الخارجيّة اليوميّة، حيث إنّ سيرتهم انعقدت على الأخذ بالظهورات في مجال أغراضهم التكوينيّة.

الوجه الثاني: مبنيّ على الالتفات إلى تعامل العقلاء بالظهور في مجال أغراضهم التشريعيّة، حيث إنّ بناء العقلاء فيها على إلزام كلٍّ من الآمر

(١) المحكم في أصول الفقه، السيّد محمّد سعيد الحكيم، مصدر سابق: ج٣، ص١٦٣.

والمأمور بالظهور؛ لأنّهم يرون أنّه حجّة»[(١)].

الوجه الثالث: الاستدلال بالأخبار الآمرة بالتمسك بالكتاب والسنة

استُدلّ على حجّية الظهور ـ لاستكشاف مراد المتكلّم ـ بالأخبار الآمرة بالتمسّك بالقرآن والسنّة، كقول رسول الله (صلّى الله عليه وآله): «**إنّي مخلّف فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإنّهما لن يفترقا حتّى يردا عليَّ الحوض**»[(٢)].

تقريب الاستدلال: إنّ معنى التمسّك بالكتاب هو اتّباع ما يقوله، وهذا يصدق عرفاً على العمل بظواهر القرآن؛ إذ لا معنى للأمر بالتمسّك به إذا لم تكن ظواهره حجّة؛ باعتبار أنّ أغلب آيات الذكر الحكيم من الظواهر، وأمّا الآيات التي تكون نصّاً في مفادها فهي قليلة جدّاً بالقياس إلى الآيات الظاهرة، فنفس الأمر بالتمسّك بالكتاب يكشف عن أنّ ظواهره حجّة.

الفوارق بين هذه الوجوه

ذكرنا أعلاه ثلاثة وجوه لإثبات حجّية الظهور، وهنّ الاستدلال بسيرة المتشرّعة، وبالسيرة العقلائية، والأخبار التي دلّت على لزوم التمسّك بالكتاب والسنّة والعمل بهما. وبين هذه الوجوه فوارق.

أمّا الوجه الثالث فيفرّق عن الوجهين الآخرين في أنّه بحاجة إلى تمامية

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٩، ص٢٤٧.

(٢) الأمالي للشيخ الصدوق، أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ: ص٦١٦، ح ٨٤٣. الأمالي لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ: ص٥٤٨، ح ١١٦٨. السنن الكبرى، لإمام المحدثين الحافظ الجليل أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، دار الفكر: ج٥، ص٤٥، ح ٨١٤٨.

دليلٍ آخر على حجّية ظهور تلك الأخبار الآمرة بالتمسّك بالكتاب والسنّة؛ لأنّ هذه الأخبار ظاهرة في لزوم التمسّك بالكتاب والسنّة وليست نصّاً، فلابدّ من فرض حجّية هذا الظهور في الرتبة السابقة، وإلّا فلا يكون معنى للتمسّك بظهور هذه الروايات لإثبات حجّية الظهور. وأمّا الوجهان الأوّلان فلا يتوقّفان على ذلك؛ لأنّ السيرة ـ سواء المتشرعية أم العقلائيّة ـ ليست دليلاً لفظيّاً ليتمسّك بظاهرها، وإنّما هي من الأدلّة اللبّية.

وأمّا الفرق بين الوجه الأوّل والثاني، فإنّ الأوّل ـ أعني سيرة المتشرّعة ـ لا يتوقّف الاستدلال به على حجّية الظهور إلّا على إثبات كون سيرة المتشرّعة منعقدة فعلاً على العمل بالظهور. أمّا الثاني ـ أعني السيرة العقلائية ـ فلا يكفي ذلك في الاستدلال بها على حجّية الظهور، بل لابدّ من إثبات عدم الردع عنها. قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «وفي مقام المقارنة بين الاستدلال بالسيرتين نقول: إنّه قد اتّضح ممّا ذكرنا: أنّ سيرة المتشرّعة لا تحتاج إلى إثبات عدم الردع في حجّيتها؛ باعتبار أنّها هي بنفسها نتيجة موقف الشارع، فتكون كاشفة عنه كشف المعلول عن العلّة، إذن فهي من هذه الناحية تعتبر أقوى من السيرة العقلائيّة التي تحتاج إلى ضمّ إثبات عدم الردع، على نحوٍ أحوجها في بعض الأحيان إلى أخذ السيرة المتشرّعيّة مصادرة في دليلها لإثبات حجّيتها كما عرفت سابقاً»[1].

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**الاستدلال بالسنّة المستكشفة من سيرة المتشرّعين من الصحابة**»؛ لأنّ سيرة المتشرّعة معلولة للسنّة، فلهذا ذكرنا في الحلقة الثانية أنّ السيرة المتشرّعية تكشف عن الدليل الشرعي عن طريق برهان الإنّ وعن

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٩، ص٢٦٢.

طريق اكتشاف العلّة.

• قوله (قدّس سرّه): «**وقد تقدّم في الحلقة السابقة توضيح الطريق لإثبات هذه السيرة**»؛ وذلك في البحث عن إثبات حجّية الدلالة في الدليل الشرعي، تحت عنوان: الاستدلال على حجّية الظهور. ونحن قد ذكرنا ـ مراراً ـ أنّ النسبة بين الحلقة الثانية والثالثة هي العموم من وجه؛ بمعنى أنّ هناك مطالب لم تذكر في الحلقة الثالثة، وهنا مطالب لم تذكر في الحلقة الثانية، وهناك جامع مشترك بينهما.

• قوله (قدّس سرّه): «**الاستدلال بالسيرة العقلائية على العمل بظواهر الكلام**»، بمعنى: اكتشاف مراد المتكلّم من خلال ظاهر كلامه.

• قوله (قدّس سرّه): «**وثبوت هذه السيرة عقلائياً ممّا لا شكّ فيه**»، للناظر في المجتمعات العقلائية.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّه محسوس بالوجدان**»، أي: لأنّ ثبوت السيرة.

• قوله (قدّس سرّه): «**ويعلم بعدم كونها سيرة حادثة بعد عصر المعصومين**»، أي: لو قال قائل: إنّ هذه السيرة حادثة بعد عصر المعصومين، قلنا: لو لم تكن موجودة في زمانهم (عليهم السلام) فهذا يعني أنّ للعقلاء سيرة أخرى في ذلك الزمان، ولو كانت لهم سيرة أخرى لنُقلت إلينا.

(١٣٦)

إشكالات مثارة على الوجوه الثلاثة

- الإشكال على الاستدلال بسيرة المتشّرعة على حجّية الظهور
- الإشكال على الاستدلال بالسيرة العقلائية على حجّية الظهور
  - ✓ قصورة السيرة العقلائية عن شمول جميع الموارد
  - ✓ عدم قابلية السيرة العقلائية لإثبات حجّية مطلق الظهور

وقد يلاحظُ على الوجه الأوّل: أنّ سيرةَ المتشرّعةِ وإن كان من المعلوم انعقادُها في أيّام النبيّ (صلّى الله عليه وآله) والأئمّة (عليهم السلام) على العمل بظواهر الدليل الشرعيّ، ولكنّ الشواهدَ التاريخيةَ إنّما تُثبِتُ ذلك على سبيل الإجمال، ولا يمكنُ التأكّدُ من استقرار سيرتِهم على العمل بالظواهر في جميع الموارد، فهناك حالاتٌ تكونُ حجّيةُ الظهور أخفى من غيرها، كحالة احتمالِ اتّصالِ الظهورِ بقرينةٍ متّصلة، فقد بنَى المشهورُ على حجّية الظهورِ في هذه الحالة، خلافاً لما اخترناه في حلقةٍ سابقة.

وهنا نقول: إنّ مدركَ الحجّيةِ إذا كان هو سيرةَ المتشرّعةِ المعاصرينَ للمعصومينَ، فكيف نستطيعُ أن نتأكّدَ أنّها جرَتْ فعلاً على العمل بالظهور في هذه الحالة بالذات؟

وأمّا إذا كان مدركُ الحجّيةِ السيرةَ العقلائية، فيمكنُ للقائلين بالحجّية أن يدّعوا شمولَ الوجدانِ العقلائيِّ لهذه الحالة أيضاً.

وقد يُلاحَظُ على الوجه الثاني ـ وهو الاستدلالُ بالسيرة العقلائية ـ أمران:

أحدُهما: أنّه قاصرٌ عن الشمول لموارد وجودِ أمارةٍ معتبرةٍ عقلائياً على خلاف الظهورِ ولو لم تكن معتبرةً شرعاً، كالقياسِ مثلاً ـ لو قيل بأنّ العقلاءَ يعتمدون عليه في رفع اليدِ عن الظهور ـ فلا يمكنُ إثباتُ حجّية الظهورِ المبتلى بهذه الأمارةِ على الخلاف بالسيرة العقلائية؛ إذ لا سيرةَ من العقلاء على العمل بمثل هذا الظهورِ فعلاً، اللهم إلاّ إذَا استُفيدَ مِن دليلِ إسقاطِها عن الحجّية تنزيلُها منزلةَ العدم بلحاظ تمامِ الآثار.

ولكنَّ الصحيحَ: أنّ هذا الكلامَ إنّما يتَّجهُ لو قيل بأنَّ الإمضاءَ يتحدّدُ بحدود العملِ الصامتِ للعقلاء. غير أنّك عرفتَ في الحلقة السابقة أنَّ الإمضاءَ يتَّجهُ إلى النكتة المرتكزةِ التي هي أساسُ العمل، وهي في المقام الحجّيةُ الاقتضائيةُ للظهور مطلقاً. وكلُّ حجّةٍ كذلك لا يُرفَعُ اليد عنها إلاّ بحجّة، والمفروضُ عدمُ حجّيةِ الأمارةِ على الخلاف شرعاً، فيتعيَّنُ العملُ بالظهور.

والأمرُ الآخرُ الذي يلاحَظُ على الوجه الثاني: أنّ السيرةَ العقلائيةَ إنّما انعقدتْ على العمل بالظهور، واتّخاذِهِ أساساً لاكتشاف المرادِ في المتكلّم الاعتياديِّ الذي يندُرُ اعتمادُه على القرائن المنفصلة عادةً، والشارعُ ليس من هذا القبيل، فإنّ اعتمادَه على القرائن المنفصلةِ يُعتَبرُ حالةً متعارفة، ولا توجد حالاتٌ مشابهةٌ في العرف لحالة الشارع ليلاحَظَ موقفُ العقلاء منها.

وهذا الاعتراضُ إنّما قد يتَّجهُ إذا كان دليلُ الإمضاء متطابقاً في الموضوع مع السيرة العقلائية. فكما أنَّ السيرةَ العقلائيةَ موضوعُها المتكلّم الاعتياديُّ الذي يندُرُ اعتمادُه على القرائن المنفصلة، كذلك دليلُ الإمضاء، ولكنَّ دليلَ الإمضاءِ أوسعُ من ذلك؛ لأنَّ السيرةَ العقلائيةَ وإن كانت مختصّةً بالمتكلّم الاعتياديّ، إلاّ أنّها تقتضي الجريَ على طبقها في كلماتِ الشارع أيضاً: إمّا للعادة، أو لعدم الاطّلاع إلى فترةٍ من الزمن على خروج الشارع في اعتماده على القرائن المنفصلةِ عن الحالةِ الاعتيادية، وهذا يشكّلُ خطراً على الأغراض الشرعية يحتِّمُ الردعَ لو لم يكن الشارعُ موافقاً على الأخذ بظواهر كلامِه. ومن هنا يكشفُ عدمُ الردع عن إقرار الشارعِ لحجّيةِ الظهور في الكلام الصادرِ منه.

الشرح

في هذا المقطع يبحث المصنّف (قدّس سرّه) ما يمكن أن يُثار من نقـض وإبـرام على الوجوه الثلاثة التي استدلّ بها على حجّية الظهور.

١. الإشكال على الاستدلال بسيرة المتشرّعة على حجية الظهور

من المعلوم أنّ سيرة المتشرّعة ليست دليلاً لفظياً وإنّما هي دليلٌ لبّي. فـإذا شككنا في سعة دائرته أو ضيقها، نأخذ بالقدر المتيقّن ولا نتمسّك بالإطلاق.

ولتوضـيح الفكـرة أكثـر نقـول: إنّ هنـاك ظهـوراتٍ واضـحةً، وهنـاك ظهوراتٌ تحتاج إلى إعمال دقّة كبيرة لفرز المعارضـات والقـرائن؛ وهـذه هـي التي توقع الخلاف بين الفقهاء؛ لأنّ الفقيه الأوّل قد يستفيد من الدليل ظهوراً يختلف عن الظهور الذي يستفيده الفقيه الثاني. فإذا شككنا في أنّ الـذي كـان عليه سيرة المتشرّعة في العمل بالظهور هـل هـو الـدائرة الأضـيق أو الـدائرة الأوسع، فلابدّ أن نقتصر على القدر المتيقّن؛ لأنّ سـيرة المتـشرّعة دليـلٌ لبّـي. وهذا يعني أنّنا في كلّ مورد نـشكّ في أنّ المتـشرّعة هـل كـانوا يعملـون بهـذا الظهور أم لا يعملون؟ لا يمكن أن نتمسّك بسيرة المتشرّعة. ونحـن نريـد أن نثبت حجّية الظهور مطلقاً حتّى في موارد الشكّ في الظهور.

فتحصّل: أنّ سيرة المتشرّعة إنّما تثبت حجّية الظهور بنحو القضية المهملة، والقضية المهملة بقوّة الجزئية، ونحـن نريـد أن نثبـت حجّيـة الظهـور مطلقـاً وبنحو الموجبة الكلّية. فلابدّ من دفع هـذا الإشـكال حتّـى يمكـن التمـسّك بسيرة المتشرعيّة لإثبات كبرى حجّية الظهور.

وقد قرّر المصنّف (قدّس سرّه) هذا الإشكال في بحوثه فقال: «ربّما يقال ببعض جهات النقص والضعف في الاستدلال بالسيرة المتشرّعية من أنَّ هذه الـسيرة

باعتبارها دليلاً لبّياً لابدَّ وأَنْ يقتَصر فيه على القدر القطعي المتيقّن من مدلوله، فلا يمكن أَنْ نثبت بها إلّا ما أحرز يقيناً عمل المتشرّعة به من الظهورات، فمثلاً: لا يمكن أَنْ نثبت بها حجيّة الظواهر الحالية البحتة غير المكتنفة بالكلام؛ إذ لا يمكن القطع بأنّ عمل أصحاب الأئمّة كان على الأخذ بها؛ لعدم شيوع الاستدلال بمثلها في مجال الاستنباط بخلاف الظواهر اللفظية المتمثّلة في الكتاب والسنّة بل بعض مراتب الظهورات اللفظية أيضاً قد لا يحرز العمل به من قبلهم.

والحاصل: يكون مضمون السيرة المتشرّعية قضية مهملة وهي في قوّة الجزئية فلا يمكن الرجوع إليها كلّما شُكّ أو شُكّك في حجيّة ظهورٍ كان فيه نكتة تستوجب التشكيك؛ من قبيل كونه يظنّ بخلافه أو لا يظنّ بوفاقه أو غير ذلك، وهذا بخلاف السيرة العقلائية المنعقدة بمعنى القضية الطبعية العقلائية، فانَّه لا يشكّ في عمومها لمطلق الظواهر الحالية واللفظية بمراتبها المتعارفة عقلائيّاً»[1].

جواب المصنّف على الإشكال المتقدّم

لم يتعرّض الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في متن الحلقة لردّ الإشكال أعلاه، ولكنّه تعرض لردّه في بحوثه العالية فقال: «إلّا أنّ الصحيح أنّه لا ينبغي أن نفهم أنّ سيرة المتشرّعة سنخ قضيّة ودليل في قوّة القضيّة المهملة، بحيث متى ما شككنا يمكن أن نقول: إنّ المهملة في قوّة الجزئيّة، فيقتصر على القدر المتيقّن، وحينئذٍ: لا يصحّ الاستدلال في الباقي، فإنّ هذا ليس صحيحاً.

بل الصحيح إمكان استفادة التعميمات في سيرة المتشرّعة، وإن كانت دليلاً لبّيّاً، لكن بعد ضمّ افتراض السيرة العقلائيّة، بمعنى: أنّنا نأخذ بعين

---

(١) بحوث في علم الأصول (الهاشمي): ج٤، ص٢٥٤.

الاعتبار السيرة العقلائيّة أوّلاً، وبلحاظها نستنتج القضيّة المعمّمة من سيرة المتشرّعة.

بل الحقيقة هي أنّ أخذ السيرة العقلائيّة بعين الاعتبار في مقام الاستدلال بسيرة المتشرّعة وإثباتها أمرٌ لازمٌ على كلّ حال؛ لاقتناص النتيجة ولو في الجملة، على ما سوف تعرفه إن شاء الله تعالى»[1].

٢. إشكالان على الاستدلال بالسيرة العقلائية على حجية الظهور

ذكر المصنّف اعتراضين على الاستدلال بالسيرة العقلائية على حجّية الظهور:

الاعتراض الأوّل: قصور السيرة العقلائية عن شمول جميع الموارد

إذا جئنا إلى السيرة العقلائية نسأل: هل العقلاء يعملون بالظهور إذا كانت هناك أمارة ظنّية ـ معتبرةٌ عقلائياً ولو لم تكن معتبرة شرعاً ـ على الخلاف أم لا يعملون؟

فمثلاً: لو سمع العقلاء من زيدٍ كلاماً، وكانت عندهم أمارة أخرى تكشف أنّ مراده شيء غير ما يظهر من كلامه، ففي مثل هذه الصورة هل يعمل العقلاء بالظهور ويرتّبون عليه أثراً أم لا؟ من الواضح أنّهم لا يعملون بكلام المتكلّم ولا يرتّبون عليه أثراً إذا قامت عندهم أمارة ظنّية من هذا النوع على خلافه. وهذا يعني أنّ السيرة العقلائية قائمة على حجّية الظهور الذي لم تقم أمارة على خلافه، أمّا حجّية الظهور المبتلاة بهذه الأمارة على الخلاف فلا يمكن إثباتها بالسيرة العقلائية؛ لعدم وجود سيرة عقلائية على العمل بالظهور في موردٍ كهذا. وهذا يعني أنّ الاستدلال بالسيرة العقلائية على حجّية الظهور أخصّ من المدّعى؛ لأنّ المدّعى حجّية الظهور حتّى في هذا المورد؛ فإنّ من قال بالحجّية، قال بها حتّى في حالة مخالفة القياس للظهور.

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٩، ص٢٦٤.

وبعبارة أخرى: إذا وجد ظهور شرعيّ في حكم من الأحكام، وكانت هناك أمارة ظنّية ـ معتبرة عقلائياً ولكنّها غير معتبرة شرعاً ـ على الخلاف، كما لو كان للدليل الشرعي ظهور على عدم نجاسة الفقاع، وقامت أمارة ظنّية الدلالة كالقياس على نجاسته، فمن الواضح أنّنا ـ في هذا المورد ـ نعمل بالظهور شرعاً ولا نعتني بالقياس؛ لأنّه أمارة غير معتبرة شرعاً. من هنا نسأل ما هو دليل حجّية هذا الظهور؟ من الواضح أنّ الدليل ليس هو السيرة العقلائية؛ لأنّهم لا يعملون بالظهور في مثل هذه الموارد. وهذا يعني أنّ الاستدلال بالسيرة العقلائية على حجّية الظهور غير شامل لجميع الموارد.

قال المحقّق الأصفهاني (رحمه الله): «فلو فرض كون الأمارة المفيدة للظنّ بالخلاف حجّة عند العقلاء، فلا محالة بناؤهم العملي على عدم اتّباع الظاهر الذي قامت الحجّة عندهم على خلافه، وعدم الحجّية الأمارة المزبورة شرعاً لا يجدي؛ لأنّ عدم المانع إنّما يفيد مع وجود المقتضي، وحيث لا بناء من العقلاء على اتّباع مثل هذا الظاهر فلا مقتضى لحجّيته...»[1].

جواب المصنّف على الاعتراض الأوّل

أجاب الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) على الاعتراض أعلاه بجوابين:

الجواب الأوّل: هو ما أشار له بقوله: «اللهم إلّا إذا استفيد من دليل إسقاطها عن الحجّية تنزيلها منزلة العلم بلحاظ تمام الآثار».

وتوضيحه: إنّ الدليل الدالّ على إسقاط القياس ـ مثلاً ـ عن الحجّية يدلّ على لزوم تطبيق المكلّف في حالة وجود القياس جميع الآثار التي يرتّبها في حالة عدم وجوده، ومن الواضح أنّ أحد الآثار التي يطبّقها المكلّف لو لم يكن القياس ثابتاً هو العمل بالظهور، فدليل إسقاط القياس عن الحجّية يكون

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٢، ص١٦٥.

دالّاً على حجّية الظهور المقابل للقياس، وأنّه لا ينبغي ترك الظهور لأجل القاس. إذن إذا استفيد من دليل إسقاط الأمارة الغير المعتبرة شرعاً عن الحجّية تنزيل هذه الأمارة منزلة العدم، فحينئذٍ لا تمنع عن بقاء ظهور الآية أو الرواية الصحيحة السند حجّة.

قال المحقّق الأصفهاني: «والمتيقّن من عدم اعتناء العقلاء بالظنّ بالخلاف إنّما هو فيما إذا لم يكن هناك أمارة معتبرة عندهم، ففي مثل هذه الصورة يشكل الأمر إلّا أن يجعل المنع عن اتّباع مثل ذلك الظنّ شرعاً منعاً عن ترتيب كلّ أثر عليه، حتّى رفع اليد به عن الظهور؛ فإنّه أمر بالملازمة باتّباع الظهور»[1].

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «لو فُرض قيام حجّة عقلائية في قبال الظهور قد ردع الشارع عنها، كما لو كان القياس حجّة عند العقلاء بمستوى يوجب تقييد الإطلاق، ففي هذا الفرض سوف لن تكون سيرة عقلائية بالفعل على العمل في مجالات الشريعة بالإطلاق الذي يخالفه القياس ما لم يرد من الشارع إضافة إلى نفي حجّية القياس نفي مانعيته عن حجّة أخرى في قباله»[2].

الجواب الثاني: إنّ إمضاء السيرة يكون على نحوين:

الأوّل: إمضاء للعمل الخارجي.

الثاني: إمضاء للنكتة المرتكزة التي هي أساس العمل الخارجي وليس للعمل الخارجي نفسه.

توضيح ذلك: لو قال الشارع: (من حاز ملك)، فدليلنا على الملكية عند الحيازة هو السيرة العقلائية، ولكنّ الشارع تارةً يمضي ما عليه العقلاء من الحيازة في زمانه، والذي عليه سيرة العقلاء في ذلك الزمان من الحيازة هو

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية، مصدر سابق: ج٢، ص١٦٥.

(٢) مباحث الأصول (الحائري)، القسم٢، مصدر سابق: ج٢، ص١٥١.

الحيازة بمقدار محدّد ينسجم مع قدراتهم على الحيازة في تلك الفترة، أمّا في زماننا فإنّ دائرة الحيازة توسّعت، بمعنى أنّ ما يملكه الإنسان من قدرات تمكّنه من حيازة مساحات أوسع بكثير ممّا كان في السابق.

إذا عرفت هذا نقول: إنّ الأئمّة (عليهم السلام) إن كانوا قد أمضوا نفس ذلك العمل فهذا يعني أنّ الحيازة ـ بدائرتها الواسعة ـ الموجودة في زماننا هي غير ممضاة من قبل الشارع؛ لأنّها لم تكن موجودة في ذلك الزمان. فمثلاً حيازة المعادن لم تكن موجودة في زمن الأئمّة (عليهم السلام)، وبالتالي هي ليست ممضاة من الشارع، هذا إذا قلنا أنّ الإمضاء منصبّ على نفس العمل. أمّا لو قلنا إنّ الإمضاء منصبّ على النكتة المرتكزة التي هي أساس ذلك العمل الخارجي، وهي أنّ الإنسان إذا استطاع بجهده أن يحوز شيئاً فهو مالك له، وهذه النكتة لما كانت موجود في حيازة الإنسان في زمن الشارع وحيازة الشيء الذي استحدث في زماننا، فهذا يعني أنّ الحيازة في زماننا هي ممضاة من الشارع.

إذن: السيرة العقلائية دالّة على حجّية الظهور، بدليل الإمضاء، فهل هذا الإمضاء منصبّ على العمل الخارجي، أو منصبّ على النكتة التي هي أساس العمل الخارجي؟

فإن قلنا: إنّ الإمضاء منصبّ على العمل الخارجي، ففي هذه الحالة لا يبقى عندنا دليل على العمل بالظهور في دليل لو كانت هناك أمارة غير حجّة على الخلاف؛ لأنّ العمل الخارجي للعقلاء هو العمل بالظهور في مورد لا توجد فيه أمارة على الخلاف، أمّا مع وجود أمارة على الخلاف فلا يوجد هناك إمضاء.

أمّا لو قلنا: إنّ الإمضاء منصبّ على النكتة المرتكزة التي هي أساس العمل ـ وهي أنّ ظهور الكلام يمكن أن يستكشف به مراد المتكلّم ما لم تكن هناك حجّة على الخلاف ـ فلمّا كان العقلاء يعتبرون القياس حجّة، فيرفعون

اليد عن الظهور لوجود أمارة على الخلاف، أمّا الشارع فهو لا يعتبر القياس حجّة فكأنه لا توجد عنده أمارة على الخلاف، فيكون الظهور حجّة.

الاعتراض الثاني: عدم قابلية السيرة العقلائية لإثبات حجية مطلق الظهور

إنَّ السيرة العقلائية قائمة على حجّية الظهور، وهذه الحجّية بحاجة إلى موضوع، وموضوعها هو كلام المتكلّم العادي، ومن الواضح أنّ المتكلّم العادي يندر اعتماده على القرائن المنفصلة عادة، بمعنى أنّه لا يتكلّم بكلام ويأتي بقرينة على مراده بعد فترة زمنية طويلة، وإنّما يبيّن مراده بشخص كلامه.

إذن: السيرة العقلائية قائمة على حجّة ظهور كلام المتكلّم العادي الذي يندر اعتماده على القرائن المنفصلة عادةً، والشارع ليس من قبيل المتكلّم العادي، فإنّ اعتماده على القرائن المنفصلة يعتبر حالة متعارفة، ولا توجد حالات مشابهة في العرف لحالة الشارع ليلاحظ موقف العقلاء منها. وبالتالي نحن نجهل أنّ العقلاء لو واجهوا متكلّماً غير اعتياديّ هل كانوا يعملون بظواهر كلامه أم لا. فلا يبقى عندنا دليل على حجّية ظواهر كلام الشارع.

وبعبارة أخرى مختصرة: إنّ السيرة العقلائية قائمة على العمل بظهور كلام المتكلّم الاعتيادي وغير قائمة على العمل بظهور كلام المتكلّم مطلقاً. والشارع ليس متكلّماً اعتيادياً، فلا دليل على أنّ العقلاء كانوا يعملون بحجّية الظهور حتّى في المتكلّم غير الاعتيادي.

وقد قرّر الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) هذا الإشكال ـ في بحوثه العالية ـ فقال: «وقد يقال بلزوم ضمّ السيرة المتشرّعية في إثبات أصل ثبوت السيرة العقلائية في الظهورات الموجودة في ثنايا الأدلّة الشرعية؛ لأنّ هذه الظهورات تختلف عن الظهورات العرفية في مقام المحاورة والتي هي القدر المتيقّن من شمول السيرة العقلائية لها في أنّها ظهورات صادرة في مجالس متعدّدة مفصولة بعضها عن بعض زماناً ومكاناً وحتّى من حيث المتكلّم نفسه، فإنّ الأئمّة (عليهم السلام)

قد خالفوا الطرائق العرفية في المحاورة بكثرة اعتمادهم على القرائن المنفصلة المتعدّدة والصادرة في مجالس مختلفة وأزمنة متباعدة ومن أئمّة متعدّدين في عصور مختلفة، ومثل هذه الطريقة ليست بعرفية ولا أقلّ في أنّها لا تكون رائجة فيما بين العقلاء لكي ينظر ما هو بناؤهم فيها. فالسيرة العقلائية على العمل بالظهورات العرفية المتعارفة وحدها، لا تكفي لإثبات حجّية مثل هذه الظهورات»[١].

جواب الاعتراض الثاني

إنّ هذا الإشكال إنّما يرد إذا قلنا: إنّ الإمضاء منصبّ على ما هو موجود خارجاً، أي: على المتكلّم الاعتيادي، أمّا إذا قلنا: بأنّه ينصبّ على النكتة، فقد تكون أوسع من الواقع الخارجي فلا يرد الإشكال.

توضيح ذلك: إنّ دليل الإمضاء المستكشف من عدم الردع أشمل من موضوع السيرة العقلائيّة، بل إنّه في الحقيقة لا يتوجّه إلى السيرة بما هي عمل صامت أصلاً، بل الإمضاء يتوجّه إلى النكتة المرتكزة عند العقلاء والتي دعتهم إلى ذلك العمل، لا نفس العمل العقلائي الخارجي، فإنّ سيرة العقلاء إذا انعقدت على الأخذ بالظهور ولو في حدود كلام المتكلّم الاعتيادي الذي يندر اعتماده على القرائن المنفصلة إلّا أنّها تقتضي الجري على طبقها في كلمات الشارع أيضاً، إمّا للعادة التي اعتاد عليها العقلاء من جعل الظهور كاشفاً عن مراد المتكلّم، وإمّا لعدم اطّلاعهم على أنّ الشارع له طريقته الخاصّة به بحيث يعتمد على القرائن المنفصلة في بيان إرادته لخلاف ما هو ظاهر كلامه، وأنّه خارج عن الحالة الاعتيادية عند العرف. فإذا لم يكن الشارع موافقاً على ذلك الارتكاز العقلائي في الأخذ بظواهر كلامه لاكتشاف مراده، فيجب عليه

---

(١) بحوث في علم الأصول (الهاشمي): ج٤، ص٢٥٦.

حينئذٍ أن يردع عن ذلك؛ لأنّ هذا يشكّل خطراً على الأغراض الشرعية يُحتّم الردع لو لم يكن الشارع موافقاً على الأخذ بظواهر كلامه، ومن هنا يكشف عدم الردع عن إقرار الشارع لحجّية الظهور في الكلام الصادر منه.

وعلى هذا الأساس يكون احتمال القرينة المنفصلة غير مضرّ بانعقاد كلام المتكلّم وظهوره في مراده الجدّي. نعم، عندما تأتي هذه القرينة المنفصلة تكون معارضة لظهور كلامه المنعقد فعلاً، وحينئذ إذا أمكن الجمع بينهما فهو، وإلّا وقع التعارض، فإذا كانت القرينة أقوى قدّمت عليه، وكذا العكس وإلّا فيحكم بالتساقط.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «وهذا الكلام: تارةً: يبيّن بلسان أنّ السيرة العقلائيّة لا يمكن الاستدلال بها؛ لأنّها مقتصرة على إثبات حجّيّة ظهور المتكلّم العرفيّ، والمفروض أنّنا نتكلّم عن متكلّم غير عرفيّ ممّن اعتمد أسلوب القرائن والمخصّصات، فمثل هذا يكون خارجاً موضوعاً عن كبرى حجّيّة السيرة العقلائيّة.

وتارةً أُخرى: يُبيَّن بلسان أنّ السيرة العقلائيّة تحتاج إلى تتميم بسيرة المتشرّعة، وذلك بدعوى أنّ المتشرّعة خارجاً كانوا يعملون بظواهر كلمات المعصوم (عليه السلام) وفق مرتكزاتهم العقلائيّة، أي: يعملون بها هم عقلاء، بلا ضمّ أيّ شيءٍ إضافيّ.

وبعبارة أُخرى: إنّهم كانوا يعملون بكلام المعصوم (عليه السلام) وهم ملتفتون إلى أنّه سوف يأتي بالمخصّص المنفصل، إذن: لا شكّ بأنّ عملهم كان وفق سجيّتهم العقلائيّة.

وهذا بنفسه يكون شاهداً على أنّ كبرى السيرة العقلائيّة منطبقة على كلام المعصوم (عليه السلام)، أي: على كلام متكلّم غير عرفيّ؛ إذ لو لم تكن السيرة العقلائيّة منعقدة على العمل بظواهر كلامه، إذن لوقع المتشرّعة أصحاب

المعصوم (عليه السلام) في حيص وبيص وسؤال واستفهام منه (عليه السلام) حول أنّهم كيف يعملون، وهل يعملون بظواهر كلامه (عليه السلام) أم لا؟

بينما لا نجد مثل هذا الارتباك في سيرتهم؛ ممّا يكشف عن أنّهم تلقّوا ظواهر كلام المعصوم (عليه السلام) تلقّياً عقلائيّاً، كما يتلقّون أيّ كلامٍ آخر، لا أنّ السيرة لا تشمل ظواهر كلام المعصوم، ومع ذلك عمل أصحابه (عليه السلام) به، فإنّ معنى هذا أنّ عملهم كان من باب التعبّد، وهذا فرع السؤال والجواب، مع أنّ هذا لم يصل إلينا»[1].

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**وقد يلاحظ على الوجه الأوّل**»، وهو الاستدلال بالسيرة المتشرّعة.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولكن الشواهد التاريخية إنّما تثبت ذلك**»، أي: تثبت العمل بظواهر الدليل الشرعي.

• قوله (قدّس سرّه): «**على سبيل الإجمال**» والقدر المتيقّن، وبنحو القضية المهملة، التي هي في قوة الجزئية.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا يمكن التأكّد من استقرار سيرتهم**»، أي: ولا يمكن التأكّد من استقرار سيرة المتشرّعة على العمل بالظواهر في جميع الموارد.

• قوله (قدّس سرّه): «**فهناك حالات تكون حجّية الظهور أخفى من غيرها**»، بسبب وجود قرائن متعدّدة، هذه القرينة تعيّن هذا، وتلك القرينة تعيّن ذاك مثلاً، فعندما نأتي إلى قوله (عليه السلام): (رفع ما لا يعلمون) نجد أنّ الرفع مختلف فيه؛ فرأي يقول: إنّه رفع ظاهري، وآخر يقول: إنّه رفع واقعي، وثالث يقول: إنّ (ما) الموصولة يراد منها الشبهة الحكمية، وآخر يقول: يراد منها الشبهة

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٩، ص٢٦٨.

الموضوعية. ومنشأ هذه الاختلافات هو عدم وجود ظهور واضح في إرادة الموضوع أو الحكم أو الجامع بينهما، وإنّما لابدّ من تجميع القرائن حتّى نرجّح هذا الاحتمال في قبال الاحتمالات الأخرى، فلا يعلم أنّ المتشرّعة أيضاً لو كانوا يبتلون بمثل هذه الظهورات التي يحتاجون لاقتناص مراد المتكلّم من ذلك الظهور وإلى إعمال القواعد العقلية أيضاً كانوا يعملون بالظهورات لاكتشاف مراد المتكلّم أم لا؟ والأصل هو العدم؛ لأنّ سيرة المتشرّعة دليل لبّي، والأدلّة اللبيّة يقتصر فيها على القدر المتيقّن.

• قوله: «**فقد بنى المشهور على حجّية الظهور في هذه الحالة خلافاً لما اخترناه في حلقة سابقة**»، وهنا يقول (قدّس سرّه): نضمّ إلى سيرة المتشرّعة السيرة العقلائية، ولكن في بحث الخارج أشكل على نفسه وقال: بناء على هذا لا تكون سيرة المتشرّعة دليلاً مستقلاً، وإنّما تكون دليلاً بضميمة السيرة العقلائية.

• قوله: «**وهنا نقول إنّ مدرك الحجّية إذا كان هو سيرة المتشرّعة المعاصرين للمعصومين، فكيف نستطيع أن نتأكّد أنّها جرت فعلاً على العمل بالظهور في هذه الحالة بالذات؟**» أي: في حالة اتّصال الظهور بقرينة متّصلة على الخلاف، وأمّا إذا ضممنا إلى السيرة المتشرّعة سيرة العقلاء، عند ذلك قد يتمّ الاستدلال، ولكن بعد ذلك لا تكون سيرة المتشرّعة دليلاً مستقلّاً على الحجّية.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأمّا إذا كان مدرك الحجّية السيرة العقلائية فيمكن للقائلين بالحجّية أن يدّعوا شمول الوجدان العقلائي لهذه الحالة أيضاً**»، مراده من أن يدّعوا شمول الوجدان: أنّ النكتة العقلائية التي أدّت إلى العمل بالظهور لاكتشاف مراد المتكلّم لا تفرّق بالعمل بالظهور لاكتشاف مراد المتكلّم بين أن تكون هناك قرينة متّصلة على الخلاف وبين أن لا تكون، إلّا أن السيّد الشهيد (قدّس سرّه) يقول: لا يعلم أنّ العقلاء لهم هذه السيرة العقلائية في

مورد يحتملون اتّصال الكلام بقرينة متّصلة على الخلاف.

• قوله (قدّس سرّه): «**اذ لا سيرة من العقلاء على العمل بمثل هذا الظهور فعلاً**» وذلك لعدم وجود ظهور فعليّ عندهم.

• قوله: «**وقد يلاحظ على الوجه الثاني**» وهو الاستدلال بالسيرة العقلائية.

• قوله: «**أنّه قاصر عن الشمول لموارد وجود أمارة معتبرة عقلائياً**»، وإلّا نفس العقلاء إذا لم يكونوا يعتبرون هذه الأمارة، لما رفعوا اليد عن الظهور، لأنّهم إنّما يرفعون اليد عن الظهور لأنّهم يعتبرون الأمارة المخالفة معتبرة عندهم. ونحن أيضاً نقول لو أن القياس كان أمارة معتبرة عندنا لرفعنا اليد عن الظهور، ولكن حيث إنّ القياس أمارة غير معتبرة عندنا، إذن لا توجد فيها كاشفية، وإذا لم تكن فيها كاشفية، يبقى الظهور على كاشفيته عن مراد المتكلّم، وإلّا نفس العقلاء إذا قامت أمارة على الخلاف، لكن تلك الأمارة لا توجد فيها كاشفية عند أولئك العقلاء فإنّهم لا يرفعون اليد عن مقتضى الأمارة الأولى.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولو لم تكن معتبرة شرعاً**»، أي: ولو لم تكن تلك الأمارة المعتبرة عقلائياً معتبرة شرعاً.

• قوله: «**يعتمدون عليه**»، أي: لو قيل أنّ العقلاء يعتمدون على القياس.

• قوله (قدّس سرّه): «**في رفع اليد عن الظهور**»، أي: لو فرضنا أنّ القياس معتبر عند العقلاء وغير معتبر عند الشارع، عند ذلك يرفعون اليد عن الظهور بمقتضى القياس، لكن لو كان القياس غير حجّة عندهم فلا يرفعون اليد عن الظهور، فكذلك الشارع.

• قوله (قدّس سرّه): «**إلّا إذا استفيد من دليل إسقاطها**»، هذا هو الجواب الأوّل عن الإشكال المتقدّم وحاصله: إلّا إذا استفيد من دليل إسقاط تلك الأمارة عن الحجّية كما في دليل إسقاط القياس عن الحجّية تنزيلها منزلة العدم

بلحاظ تمام الآثار.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولكنّ الصحيح**»، بمعنى: أنّ الجواب الصحيح هو أنّ الإمضاء هل ينصبّ على العمل الخارجي حتّى يدور مدار العمل الخارجي سعةً وضيقاً أم ينصب على النكتة المرتكزة التي هي أساس العمل، فندور مدار النكتة سعةً وضيقاً، وإن كانت أوسع من العمل الخارجي؟

• قوله (قدّس سرّه): «**أنّ هذا الكلام إنّما يتّجه**»، أي: أنّ هذا الاعتراض على السيرة العقلائية إنّما يتّجه لو قيل بأنّ الإمضاء يتحدّد بحدود العمل الصامت للعقلاء.

• قوله (قدّس سرّه): «**غير أنّك عرفت في الحلقة السابقة**»، في بحث تحديد دلالات الدليل الشرعي غير اللفظي، تحت عنوان السيرة.

• قوله (قدّس سرّه): «**أنّ الإمضاء يتّجه إلى النكتة المرتكزة التي هي أساس العمل**»؛ لأنّ العقلاء ليست أعمالهم تعبّدية وإنّما هي أعمال مبتنية على نكات عقلائية وعلى كشف عن الواقع، فلهذا نجدهم يعملون بخبر الواحد؛ لأنّ في الأعمّ الأغلب يوجد فيه كشف.

• قوله (قدّس سرّه): «**إلى النكتة المرتكزة التي هي أساس العمل، وهي في المقام الحجّية الاقتضائية للظهور مطلقاً**»، بمعنى: أنّ العقلاء يرون أن ظهور الكلام يمكن أن يكشف عن مراد المتكلّم، ورفع اليد عن هذا الظهور إنّما هو عند وجود أمارة معتبرة على الخلاف، والمفروض في المقام ـ كشارع ـ أنّ القياس أمارة غير معتبرة، إذن المقتضى تامّ والمانع مفقود، ولكن هو من باب الاشتباه يتصوّر أنّ القياس أيضاً كاشف، فيجعله مانعاً عن ذلك المقتضي، والشارع رفع هذا الاشتباه، بقوله: القياس ليس بكاشف.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذا يشكّل خطراً**» أي: غفلة العقلاء وعدم علمهم يشكّل خطراً على الأغراض الشرعية.

(١٣٧)

التمييز بين الظهور التصوّري والتصديقي

- الظهور على المستوى التصوّري والتصديقي
- تأثير القرينة على الظهور التصوّري والتصديقي

تشخيص موضوع الحجية

ظهورُ الكلام في المعنى الحقيقي قسمان - كما تقدّم - تصوّريٌّ، وتصديقيّ. والظهورُ التصوّريُّ كثيراً ما لا ينثلمُ حتّى في حالة قيامِ القرينةِ المتّصلةِ على الخلاف. فإذا قال المولى: (اذهب إلى البحر، وخذِ العلمَ منه) كانت الجملةُ قرينةً على أنّ المرادَ بالبحر معنى آخرُ غيرُ معناه الحقيقي، وعلى الرّغم من وجودِ القرينةِ فإنّ الظهورَ التصوّريَّ لكلمة البحر في معناها الحقيقيِّ لا يزولُ، وإنّما يزولُ الظهورُ التصديقيُّ في إرادة المتكلّم لذلك المعنى الحقيقيّ، ومِن هنا صحَّ القولُ بأنَّ الظهورَ التصوّريَّ للّفظِ في المعنى الحقيقيِّ محفوظٌ حتّى مع القرينةِ المتّصلةِ على الخلاف؛ وأنّ الظهورَ التصديقيَّ له في ذلك منوطٌ بعدم القرينةِ المتّصلةِ، غيرَ أنّه محفوظٌ حتّى مع ورودِ القرينةِ المنفصلة، فإنّ القرينةَ المنفصلةَ لا تحولُ دونَ تكوُّنِ أصل الظهورِ التصديقيِّ للكلام في إرادة المعنى الحقيقيّ، وإنّما تُسقِطُه عن الحجّية، كما مرَّ بنا في حلقةٍ سابقة.

الشرح

بعد أن انتهى المصنّف (قدّس سرّه) من إقامة الدليل على حجّية الظهور التي هي الحكم والمحمول للقضية محلّ البحث، جاء في هذا المقطع ليبيّن موضوع هذه القضية.

في ما سبق بيّن المصنّف (قدّس سرّه) ـ بنحو الإجمال ـ أنّ الظهور هو الموضوع للحجّية، ولكن ـ من الواضح ـ أنّ هذا المقدار غير كافٍ لتشخيص موضوع القضية؛ باعتبار أنّ الظهور له مراتب متعدّدة؛ فتارة يكون على مستوى الدلالة التصوّرية، وأخرى يكون على مستوى الدلالة التصديقية، التي تنقسم إلى قسمين؛ الدلالة الاستعمالية أو ما يسمّى بالدلالة التصديقية الأولى، والدلالة التصديقية الثانية أو ما يسمّى بالمراد الجدّي للمتكلّم.

من هنا نريد أن نحدّد ـ في هذا البحث ـ أنّ الظهور الحجّة هو الظهور على أيّ مستوى؟ أ على مستوى الدلالة التصوّرية، أم على مستوى الدلالة التصديقية؟ فإذا قلنا إنّ الحجّة هو الظهور التصوّريّ، فمعنى ذلك أنّ الحجّة هو المعنى المنسبق إلى الذهن. وأمّا إذا قلنا: إنّ الحجّة هو المدلول التصديقي، فمعنى ذلك أنّ الحجّة هو المعنى الذي أراد المتكلّم أن يخطره وأراده جدّاً.

وقبل الدخول في تفاصيل البحث نشير إلى مقدّمة نستذكر فيها المعنى الذي بيّنه المصنّف (قدّس سرّه) في الحلقة الثانية للظهور على المستويين المتقدّمين.

الظهور على المستوى التصوّري والتصديقي

ذكرنا أنّه قبل تحديد الظهور الذي يكون موضوعاً للحجّية، ينبغي أن نبيّن المقصود من الظهور على كلا المستويين.

أمّا الظهور على مستوى الدلالة التصوّرية فنعني به: أن يكون أحد

المعنيين أسرع انسباقاً إلى ذهن الإنسان من المعنى الآخر، بحيث إنّ السامع يتصوّره قبل غيره عند سماع اللفظ، ومثل هذا الظهور موجود حتّى لو صدرت الكلمة أو الجملة من اصطكاك حجرين أو من شخص غير ملتفت، كالنائم مثلاً.

وأمّا الظهور على مستوى الدلالة التصديقيّة فنعني به: أن يكون مراد المتكلّم متحدّداً في هذا المعنى دون ذاك، فيقال: إنّ لفظ المتكلّم ظاهر في إرادة هذا المعنى، ومثل هذا الظهور يحصل فيما لو كان الكلام صادراً من عاقل ملتفت دون غيره.

وبعبارة أخرى: ذكرنا فيما سبق من مباحث الحلقة الثانية أنّ للظهور مراتب متعدّدة:

الظهور على مستوى الدلالة التصوّرية: هو عبارة عن خطور المعنى في ذهن السامع عند سماع اللفظ، وهذا الخطور لا يتوقّف إلّا على وضع اللفظ للمعنى، ولا يشترط فيه أن يكون من صدر منه اللفظ عاقلاً ملتفتاً، فالسامع لكلمة (ماء) يتبادر إلى ذهنه المعنى الذي وضعت له هذه اللفظة حتّى لو صدرت من اصطكاك حجرين.

إذن الدلالة التصوّرية أوّلاً هي محصول عملية الوضع والربط بين اللفظ والمعنى. وثانياً: هذه الدلالة تدلّ على أنّ هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى، ولا تكشف عن مراد المتكلّم.

الظهور على مستوى الدلالة التصديقية: هو عبارة عن قصد إخطار المعنى في ذهن السامع وإرادته جدّاً، ففي الدلالة التصديقية يوجد كشف عن مراد المتكلّم، لذا اشتُرط في تحقّقها كون اللافظ عاقلاً ذا شعور، أمّا إذا لم يكن كذلك ـ كما لو صدر اللفظ من نائم أو من حيوان أو من اصطكاك حجرين ـ ففي مثل هذا المورد لا توجد دلالة تصديقية. فتحصّل: أنّ الفرق الأساسي

بين الظهور التصوّريّ والظهور التصديقيّ هو أنّ الأوّل يكشف عن وجود ارتباط بين اللفظ والمعنى ليس إلّا. أمّا الثاني فهو بالإضافة إلى كشفه عن ارتباط اللفظ بالمعنى، يكشف عن مراد المتكلّم. والكشف عن مراد المتكلّم يكون على نحوين:

الأوّل: الكشف عن أنّ المتكلّم يريد إخطار ذلك المعنى من خلال اللفظ، أي: يريد إخطار الدلالة التصوّرية ليس إلّا، ففي مثل هذا المورد يوجد مراد تصديقيّ للمتكلّم، ولكن بمقدار الكشف عن أنّ المتكلّم قاصد لإخطار المعنى من خلال اللفظ. وفي هذا المورد تنسجم الدلالة التصديقية مع الهزل والاستهزاء؛ باعتبار أنّ الهازل والمستهزئ عنده مراد تصديقيّ، بخلاف النائم. وهذا ما يسمَّى بالدلالة التصديقية الأولى.

الثاني: الكشف عن أن المتكلّم يريد ما تلفّظ به جدّاً، وفي هذا المورد لا تنسجم الدلالة التصديقية مع الهزل، وهذا ما يسمّى بالدلالة التصديقية الثانية.

وهذا ما أفاده الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في الحلقة الثانية بقوله: «هناك ظهور على مستوى الدلالة التصوّرية، وهناك ظهور على مستوى الدلالة التصديقية.

ومعنى الظهور الأوّل: أن يكون أحد المعنيين أسرع انسباقاً إلى تصوّر الإنسان وذهنه من الآخر عند سماع اللفظ.

ومعنى الظهور الثاني: أن يكون كشف الكلام تصديقاً عمّا في نفس المتكلّم، يبرز هذا المعنى دون ذاك، فيقال حينئذ: إنّه ظاهر فيه بحسب الدلالة التصديقية»[1].

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ج١، ص٢٦٧.

وقال ـ ببيان أكثر تفصيلاً ـ في بحوثه: «لدينا في الكلام ثلاثة ظهورات:

الظهور الأوّل: هو الظهور التصوّريّ الذي يحصل بانتقاش المعنى في الذهن عند سماع اللفظ، وهذا الظهور هو الذي يُسمّى بالدلالة التصوّريّة، وهو ينشأ من الوضع.

الظهور الثاني: هو الظهور التصديقيّ، يعني: الظهور في أنّ المتكلّم حينما يقول كلمة (أسد) قد أراد تفهيم نفس المعنى الذي هو الظاهر تصوّراً، ثمّ أراد إخطاره في ذهن السامع، وأراد استعماله فيه، ومن الواضح: أنّ هذا الظهور الثاني أخصّ من الأوّل؛ لأنّ الأوّل محفوظ حتّى لو صدر الكلام من دون شعور واختيار.

الظهور الثالث: هو الظهور التصديقيّ من المرتبة الثانية، فإذا قال: رأيت أسداً، فهنا ظهور تصديقيّ، بمعنى: أنّ الداعي لهذا الكلام هو قصد الجدّ، وهذا أخصّ من الثاني»[1].

وللشيخ المظفّر (قدّس سرّه) نظرٌ آخر في هذا التقسيم، فهو يذهب إلى أنّ الظهور ليس هو إلّا دلالة اللفظ على مراد المتكلّم، وهذا ما أفاده بقوله ـ بعد أنّ أشار إلى أقسام الظهور المتعارفة ـ: «ونحن لا نتعقّل هذا التقسيم، بل الظهور قسم واحد، وليس هو إلّا دلالة اللفظ على مراد المتكلّم. وهذه الدلالة هي التي نسمّيها (الدلالة التصديقية)، وهي أن يلزم من العلم بصدور اللفظ من المتكلّم العلم بمراده من اللفظ، أو يلزم منه الظنّ بمراده. والأوّل يسمى (النصّ) ويختصّ الثاني باسم (الظهور). ولا معنى للقول بأنّ اللفظ ظاهر ظهوراً تصوّرياً في معناه الموضوع له، وقد سبق في الجزء الأوّل[2] بيان

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٩، ص٣٠٢.

(٢) المنطق، مصدر سابق: ص ٦٥.

حقيقة الدلالة وأنّ ما يسمّونه بـ(الدلالة التصوّرية) ليست بدلالة، وإنّما كـان ذلك منهم تسامحاً في التعبير، بل هي من باب (تداعي المعـاني)، فـلا علـم ولا ظنّ فيها بمراد المتكلّم، فلا دلالة فلا ظهور، وإنّما كان خطور. والفـرق بعيـد بينهما. وأمّا تقسيم (الظهور التصديقي) إلى قسمين فهو تسامح أيضاً؛ لأنّـه لا يكون الظهور ظهوراً إلّا إذا كشف عن المراد الجدّي للمـتكلّم إمّـا عـلى نحـو اليقين أو الظنّ، فالقرينة المنفصلة لا محالة تهدم الظهور مطلقاً»[1].

تأثير القرينة على الظهور التصوّري والتصديقي

بعد أن عرفنا ـ من خلال المقدّمة أعلاه ـ أنّ للظهور مـستويين؛ تـصوّريّ وتصديقيّ، نريد أن نقف على تأثير القرينة ـ سواء كانت متّصلة أم منفـصلة ـ على هذين المستويين من الظهور، وسوف نجعل البحث في جهتين:

الجهة الأولى: تأثير القرينة على الظهور التصوّري

لو نصب المتكلّم قرينةً على أنّه استعمل اللفظ عـلى خـلاف المعنـى المـراد منه، فمن الواضح أنّ الظهور التصوّريّ لا ينثلم حتّى مع نصبه قرينة متّـصلة على الخلاف فضلاً عن القرينة المنفصلة؛ لأنّه قائم على وضـع اللفـظ للمعنـى وقد تحقّق.

إذن في مورد استعمال المتكلّم القرينة على إرادته المعنـى المجـازي لا يختـلّ ظهور الدلالة التصوّرية. فلو قال المولى: (اذهب إلى البحر وخذ العلـم منـه)، كانت الجملة الثانية قرينة متّصلة على أنّ المولى لا يريد المعنى الحقيقي للبحـر، بل يريد معناه المجازي وهو العالم، وعلى الرغم من وجود هـذه القرينـة، فـإنّ الظهور التصوّري لكلمة البحر في معناها الحقيقي لا يـزول. ومـن هنـا صـحّ

---

(١) أصول الفقه، الشيخ محمّد رضا المظفر، مصدر سابق: ج٣، ص١٥٠.

القول أنّ الظهور التصوّري للّفظ في المعنى الحقيقي محفوظ حتّى مع القرينة المتّصلة على الخلاف. قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «والأوّل من هذه الظهورات ـ وهو الظهور التصوّري ـ ملاكه الوضع فقط، ولا ينثلم حتّى مع قيام القرينة المتّصلة، فضلاً عن المنفصلة؛ إذ بمجرّد سماعه كلمة (أسد) ينتقل ذهنه إلى الحيوان المفترس، غايته: أنّ كلمة (يرمي) تكون قرينة على عدم إرادة الحقيقة»[1].

الجهة الثانية: تأثير القرينة على الظهور التصديقي

أمّا الظهور التصديقي فينثلم في حالة قيام قرينة متّصلة على الخلاف؛ لأنّ السامع من خلال هذه القرينة سوف يعلم أنّ المتكلّم لم يستعمل هذه اللفظة في معناها الحقيقي، ولم يرد جدّاً هذا المعنى[2]، ففي مثالنا السابق: إذا قال المولى: (اذهب إلى البحر وخذ العلم منه)، كانت جملة (وخذ العلم منه) قرينة متّصلة على أنّ المتكلّم لم يكن قاصداً إخطار المعنى الحقيقي للفظ (البحر) في ذهن السامع، ولم يكن قاصداً له جدّاً، وهذا يعني انهدام المدلول التصديقي الأوّل والثاني بهذه القرينة؛ لأنّهما يعتمدان على ظهور حال المتكلّم، وظاهر حاله في مورد قيام القرينة المتّصلة على الخلاف أنّه لا يريد استعمالاً وجدّاً المعنى التصوّري اللفظي لكلمة البحر.

أمّا لو قامت القرينة المنفصلة على الخلاف، فيبقى الظهور على كلا المستويين محفوظاً ولا ينثلم. أمّا عدم انثلام الظهور التصوّري بها فواضح،

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٩، ص٣٠٣.

(٢) مع قيام القرينة المتّصلة على الخلاف لا يبقى ظهور تصديقيّ في إرادة المتكلّم للمعنى الحقيقي. نعم، يتحوّل إلى ظهورٍ تصديقيّ في إرادته للمعنى المجازي الذي دلّت عليه المتّصلة.

وأمّا عدم انثلام الظهور التصديقي بها؛ فلأنّها لا تحول دون تكوّن أصل الظهور التصديقي للكلام في إرادة المعنى الحقيقي؛ فإنّ المتكلّم بمجرّد أن ينتهي من كلامه يكون المراد قد تحقّق وصار للكلام ظهور في المعنى الموضوع له.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «وأمّا الظهور التصديقيّ من المرتبة الأُولى أو الثانية، فهو متوقّف على عدم القرينة المتّصلة؛ إذ معها لا ينعقد ظهور تصديقيّ بلحاظ كلتا المرتبتين، وأمّا عدم القرينة المنفصلة فهو ليس مقوّماً لمرتبةٍ من مراتب الظهور، وإن كان دخيلاً في حجّيّة الظهور حينئذٍ؛ لأنّ المتكلّم بمجرّد أن يفرغ من كلامه من دون نصب قرينة، يستقرّ لكلامه ظهوره التصديقيّ وكشفه اللفظيّ عن مراده الجدّيّ، وهذا الظهور ظهورٌ فعليّ، ويكون حجّة، والقرينة المنفصلة لا توجب زوال الظهور، بل توجب زوال حجّيته»[1].

فتحصّل: أنّ الظهور التصوّري لا ينثلم بقيام القرينة على الخلاف سواء كانت تلك القرينة متّصلة أم منفصله. وأمّا الظهور التصديقي فهو متوقّف على عدم قيام القرينة المتّصلة على الخلاف. وأمّا في حالة قيام القرينة المنفصلة على الخلاف فإنّه يبقى محفوظاً ولكنّه يسقط عن الحجّية.

قال المحقّق العراقي (رحمه الله): القرينة المنفصلة مانعة عن الحجّية فقط، مثلاً: إذا قال: (أكرم العلماء)، ثم قال في كلام مستقلّ آخر: (لا تكرم زيداً العالم)، يكون هذا مانعاً عن الحجّية لا الظهور[2].

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٩، ص٣٠٣.

(٢) تنقيح الأصول، تقرير بحث آقا ضياء الدين العراقي، للطباطبائي، المطبعة الحيدرية في النجف الأشرف، ١٣٧١هـ ش: ص١٨٤ (بتصرّف).

وقال السيّد الخوئي (رحمه الله): «إن المتكلّم إذا فرغ من كلامه ولم ينصب قرينة على مراده، انعقد لكلامه ظهور لا محالة، فيؤخذ بمقتضى ظهور كلامه. وعلى هذا الأساس كان ما ذكرناه في محلّه من أنّ القرينة المنفصلة لا توجب خللاً في ظهور الكلام ورفعه، وإنّما توجب رفع حجّية الظهور خاصّة»[1].

وقال المحقّق النائيني (رحمه الله): «إنّ الظهور على ثلاثة أقسام:

الأوّل: الظهور التصوّري الناشئ من وضع اللفظ لمعنى مخصوص، وهذا تابع للعلم بالوضع سواء كان في الكلام أو في خارجه قرينة على خلافه أم لم يكن.

الثاني: الظهور التصديقي الناشئ من ظهور الكلام من حيث مجموعه بحيث يكون قابلاً للترجمة بلفظ آخر لبيان ما قاله المتكلّم، وهذا متوقّف على عدم قرينة متّصلة على خلاف الظهور.

الثالث: الظهور التصديقي المعيِّن لما أراده المتكلّم في نفس الأمر، وهذا يتوقّف على عدم القرينة على خلاف الظهور مطلقاً سواء كانت متّصلة أو منفصلة؛ ضرورة أنّ القرينة المنفصلة وإن لم تكن هادمةً للظهور بالمعنى الثاني، إلّا أنّها هادمةٌ له بهذا المعنى؛ إذ مع وجود القرينة المنفصلة لا يمكن ظهور كلام المتكلّم في خلاف ما قامت القرينة عليه بحسب المراد النفس الأمري»[2].

---

(١) مباني العروة الوثقى، كتاب النكاح، تقريراً لبحث آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الخوئي، تأليف: محمد تقي الخوئي، مطبعة الآداب في النجف الأشرف، ١٤٠٤هـ: ج٢، شرح ص١٧٨.

(٢) أجود التقريرات تقريرات بحث النائيني، السيد الخوئي، منشورات مصطفوي، قم المقدّسة، الطبعة الثانية، ١٣٦٨ ش: ج٢، ص٥٠٨.

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه) : «**والظهور التصوّري كثيراً ما لا ينثلم حتّى في حالة قيام القرينة المتّصلة على الخلاف**»، قال: (كثيراً) ومثّل له بالبحر، فإنّ ظهوره التصوّري لا ينثلم رغم مجيء القرينة المتّصلة الدالّة على إرادة العالم. وفي مقابله (أحياناً قليلة) مثل: (ماء الورد) و(غلام زيد) ونحو ذلك، فإنّ الظهور التصوّري لـ(ماء) و(غلام) ينخدش لكونهما بمثابة الكلمة الواحدة.

• قوله (قدّس سرّه) : «**كانت الجملة**»، أي: جملة (وخذ العلم منه).

• قوله (قدّس سرّه) : «**وعلى الرغم من وجود القرينة**»، أي: القرينة المتّصلة.

• قوله (قدّس سرّه) : «ومن **هنا صحّ القول بأنّ الظهور التصوّري للّفظ في المعنى الحقيقي محفوظ حتّى مع القرينة المتّصلة على الخلاف**»؛ لأنّ الدلالة التصوّرية لا تتوقّف إلّا على وضع اللفظ للمعنى.

• قوله (قدّس سرّه) : «**وأنّ الظهور التصديقي له في ذلك منوط بعدم القرينة المتّصلة**»، أي: الكلام في المعنى الحقيقي منوط بعدم القرينة المتّصلة.

• قوله (قدّس سرّه) : «**غير أنّه**»، أي: الظهور التصديقي للّفظ.

• قوله (قدّس سرّه) : «**فإنَّ القرينة المنفصلة لا تحول دون تكوّن أصل الظهور التصديقي للكلام في إرادة المعنى الحقيقي**»؛ لأنّ الظهور التصديقي للكلام يتمّ ويتحقّق بمجرّد عدم نصب القرينة المتّصلة على الخلاف.

• قوله (قدّس سرّه) : «**وإنّما تسقطه**»، أي: تسقط الظهور التصديقي عن الحجّية، وهذا يعني أنّها تتصرّف في المحمول لا في الموضوع.

• قوله (قدّس سرّه) : «**كما مرّ بنا في حلقةٍ سابقة**»، أي: في الحلقة الثانية، ضمن البحث عن تحديد دلالات الدليل الشرعي، تحت عنوان: التطابق بين الدلالات.

(١٣٨)

تشخيص موضوع الحجية

- الأقوال في المسألة
- كيفية تطبيق الحجّية على موضوعها

وعلى ضوءِ التمييزِ بين الظهورِ التصوّري والظهورِ التصديقي، وبعد الفراغِ عن حجّيةِ الظهورِ عقلائياً، وعن سقوطِها مع ورودِ القرينةِ، لابدّ من البحثِ عن تحديدِ موضوعِ هذه الحجّية، وكيفيةِ تطبيقِها على موضوعها، وبهذا الصدد نواجهُ عدّةَ محتملاتٍ بدواً:

المحتملُ الأوّل: أن يكونَ موضوعُ الحجّية هو الظهورَ التصوّريَّ مع عدمِ العلم بالقرينة على الخلاف، متّصلةً أو منفصلة.

المحتملُ الثاني: أن يكونَ موضوعُ الحجّيةِ هو الظهورَ التصديقيَّ مع عدم صدور القرينةِ المنفصلة.

المحتملُ الثالث: أن يكونَ موضوعُ الحجّيةِ هو الظهورَ التصديقيَّ الذي لا يُعلَمُ بوجودِ قرينةٍ منفصلةٍ على خلافه.

والفارقُ بينَ هذا وسابقه: أنّ عدمَ القرينةِ واقعاً دخيلٌ في موضوع الحجّيةِ على الاحتمال الثاني، وليس دخيلاً على الاحتمال الثالثِ بل يكفي عدمُ العلم بالقرينة.

وتختلف هذه الاحتمالات في كيفية تطبيق الحجّية على موضوعها، فإنّه على الاحتمال الأوّل تُطبّق حجّيةُ الظهور على موضوعها ابتداء حتّى في حالة احتمالِ القرينةِ المتّصلةِ فضلاً عن المنفصلة؛ لأنّ موضوعَها هو الظهوُر التصوّريُّ بحسب الفرض، وهذا لا يتزعزعُ بالقرينة المتّصلةِ المحتملة، فضلاً عن المنفصلة، كما عرفتَ، فلا تحتاجُ إذن إلاّ إلى أصالة الظهور.

وأمّا على الاحتمال الثاني فإنّما يمكنُ الرجوعُ إلى أصالة الظهور مباشرةً مع الجزم بعدم القرينة، ولا يمكنُ الرجوعُ إليها كذلك مع

احتمال القرينةِ المتّصلة؛ لأنّ موضوعَ الحجّية على هذا الاحتمالِ الظهورُ التصديقيّ، وهو غيرُ محرَزٍ مع احتمال القرينةِ المتّصلةِ على الخلاف، فلو قيلَ بحجّية الظهورِ في هذه الحالةِ لكان اللازمُ أوّلاً افتراضَ أصلٍ عقلائيٍّ ينفي القرينةَ المتّصلةَ لكي ينقِّحَ موضوعَ أصالةِ الظهورِ بأصالة عدمِ القرينة.

وكذلك لا يمكنُ الرجوعُ إلى أصالة الظهورِ مباشرةً ـ على الاحتمال الثاني ـ مع احتمالِ القرينةِ المنفصلة؛ لأنّ المفروضَ أنّه قد أُخِذَ عدمُها في موضوع حجّيةِ الظهور، فمع الشكِّ فيها لا تُحرزُ حجّيةُ الظهور بل يحتاجُ إلى أصالة عدمِ القرينةِ أوّلاً لتنقيح موضوعِ الحجّية في أصالة الظهور.

وأمّا الاحتمالُ الثالثُ فهو كالاحتمال الثاني، في عدم إمكانِ الرجوعِ إلى أصالة الظهور مباشرةً، مع احتمال القرينةِ المتّصلة؛ لأنّ موضوعَ الحجّية ـ وهو الظهورُ التصديقيّ ـ غير محرزٍ مع هذا الاحتمال، إلاّ أنَّ الاحتمالَ الثالثَ يختلفُ عن سابقه في إمكان الرجوعِ إلى أصالة الظهورِ مباشرةً مع احتمال القرينةِ المنفصلة؛ لأنّ موضوعَ الحجّية ـ على الاحتمال الثالثِ ـ محرزٌ حتّى مع هذا الاحتمالِ، بينما لم يكن محرزاً معه على الاحتمال الثاني.

الشرح

بعد أن انتهى الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) من التمييز بين الظهور التصوّري والظهور التصديقي، وبعد أن فرغ من حجّية الظهور عقلائياً، وعن سقوطها مع ورود القرينة، شرع ـ في هذا المقطع ـ في تحديد موضوع هذه الحجّية، وكيفية تطبيقها على موضوعها.

أقوال ثلاثة في المسألة

من الواضح أنّ قولنا: (الظهور حجّة)، قضية لها موضوع ومحمول، أمّا محمولها فهو الحجّية، وأمّا موضوعها فهو الظهور. من هنا نطرح السؤال التالي: أيّ: ظهور هذا الذي نريد أن نحمل عليه الحجّية، هل هو الظهور التصوّري أم الظهور التصديقي؟ في المسألة عدّة أقوال:

الأوّل: أنّ موضوع الحجّية هو الظهور التصوّري بشرط عدم العلم بالقرينة على الخلاف مطلقاً، وهذا يعني أنّ موضوع الحجّية على هذا القول مركّب من جزئين؛ أحدهما: الظهور التصوّري. وثانيهما عدم العلم بالقرينة ـ سواء كانت متّصلة أم منفصلة ـ على الخلاف.

وهذا القول نسبه الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في بحوثه العالية إلى المحقّق الأصفهاني (رحمه الله)، حيث قال: «الفرضية الثانية: ما ذهب إليه المحقّق الأصفهاني (قدّس سرّه) من أنَّ موضوع الحجّية عبارة عن الظهور التصوّري وعدم العلم بالقرينة على الخلاف، ففي موارد الشكّ في القرينة ـ سواء كانت متّصلة أو منفصلة ـ نرجع إلى أصالة الظهور ابتداءً بلا حاجةٍ إلى أصل عدم القرينة الطولي؛ لانحفاظ المدلول التصوّري على كلّ حال»[1].

---

(١) بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، مصدر سابق: ج٤، ص٢٦٧.

والذي يظهر أنّ الأستاذ الشهيد اعتمد في نسبته على ما ذكره هذا المحقّق في نهايته من أنّ «موضوع بناء العرف والعقلاء هو الظهور الوضعي الذاتي»، فلما كان الوضع لا يكون منشأ إلّا للدلالة التصوّرية، كان مراده من الظهور الوضعي الظهور التصوّري. ولكن هناك عبارات أخرى يحتمل منها أنّ المحقّق الأصفهاني لا يتبنّى هذا القول، وإنّما يتبنّى القول الثالث، كما سوف نبيّن.

الثاني: أنّ موضوع الحجّية هو الظهور التصديقي بشرط عدم صدور القرينة المنفصلة، وهذا يعني «انَّ موضوع أصالة الظهور مركّب من جزئين: أحدهما الظهور التصديقي، والآخر عدم القرينة المنفصلة، فمتى ما أحرزنا كلا هذين الجزئين كان الظهور حجّة، ومتى شككنا في ذلك فإن شككنا في الأوّل من ناحية احتمال القرينة المتّصلة التي تقدّم في المقدّمة أنّها تثلم الظهور التصديقي أو شككنا في الثاني من ناحية احتمال القرينة المنفصلة، فلا تجري أصالة الظهور، بل كنّا بحاجة إلى أصل في المرتبة السابقة ينقّح لنا موضوع أصالة الظهور، وهو أصالة عدم القرينة المتّصلة والمنفصلة فإنّه بأصالة عدم القرينة المتّصلة نحرز الجزء الأوّل وهو الظهور التصديقي وبأصالة عدم القرينة المنفصلة نحرز الجزء الثاني، فنحتاج إلى إجراء أصلين طوليّين إلّا إذا قطع وجداناً بعدم القرينة المتّصلة أو المنفصلة»(١).

وهذا القول هو الذي يظهر من كلمات المحقّق النائيني (رحمه الله)، حيث قال في فوائده: «لا يجوز الأخذ بظاهر كلام من كان من عادته الاعتماد على القرائن المنفصلة قبل الفحص عنها، وأمّا بعد الفحص فيجب الأخذ بالظهور ولو لم يحصل الوثوق بإرادة الظاهر»(٢).

---

(١) المصدر السابق.

(٢) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص١٤٥.

الثالث: أنّ موضوع الحجّية هو الظهور التصديقي الذي لا يعلم بوجود قرينة منفصلة على خلافه.

وهذا هو الذي اختاره الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في تقريرات بحثه، حيث قال: «الفرضية الثالثة: ما هو المختار من: أنَّ حجّية الظهور موضوعها عبارة عن الظهور التصديقي لا التصوّري كما أفاد المحقّق الأصفهاني (قدّس سرّه)، إلّا انَّ الجزء الثاني هو عدم العلم بالقرينة المنفصلة، لا عدم واقع القرينة المنفصلة كما أفاد المحقّق النائيني (قدّس سرّه)، ونتيجة ذلك أنَّه إذا احتملنا القرينة المتّصلة كنّا بحاجة إلى إحراز موضوع أصالة الظهور في المرتبة السابقة بأصلٍ أو غيره، وإذا احتملنا القرينة المنفصلة رجعنا إلى أصالة الظهور ابتداءً بلا حاجة إلى أصلٍ طوليّ؛ لانحفاظ كلا الجزئين المذكورين كما هو واضح»[1].

فهو مع المحقّق النائيني في أنّ موضوع الحجّية هو الظهور التصديقي، ومع أصحاب القول الأوّل في أنّ عدم العلم بالقرينة المنفصلة كافٍ لإجراء أصالة الظهور. نعم، إذا شككنا في القرينة المتّصلة فلابدَّ أن ننفيه بأصالة عدم القرينة المتّصلة.

والذي يظهر من خلال التأمّل في كلمات المحقّق الأصفهاني أنّه يذهب إلى هذا المحتمل لا إلى المحتمل الأوّل، ويشهد لذلك قوله في النهاية: «إذ الظاهر إنّما يكون حجّة من حيث الكاشفية عن المراد»[2]. ويمكن توضيح عبارته السابقة بأن يقال: إنّه (رحمه الله) ناظر فيها إلى الظهور الوضعي من حيث إنّه كاشف عن الظهور التصديقي.

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٤، ص٢٦٧.
(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية، مصدر سابق: ج٢، ص١٦٣.

وجوه الاختلاف بين المحتملات الثلاثة

اتّضح أنّ موضوع حجّية الظهور على جميع المحتملات هو مركّب من جزئين: ففي المحتمل الأوّل كان الموضوع عبارة عن الظهور التصوّري بإضافة عدم العلم بالقرينة مطلقاً على الخلاف. وفي المحتمل الثاني كان الموضوع هو الظهور التصديقي بإضافة عدم صدور القرينة المنفصلة واقعاً. أمّا في المحتمل الثالث فكان عبارة عن الظهور التصديقي بإضافة عدم العلم بوجود قرينة منفصلة على الخلاف.

والفارق بين الثالث والثاني هو أنّه على الثاني يكون لعدم القرينة واقعاً دخل في موضوع الحجّية، أمّا على الثالث فليس لذلك دخل، بل يكفي عدم العلم بالقرينة.

أمّا الفارق بينهما وبين الأوّل هو أنّ الموضوع فيهما عبارة عن الظهور التصديقي، بينما في الأوّل يكون موضوع الحجّية هو الظهور التصوّري.

كيفية تطبيق الحجية على موضوعها

تختلف الأقوال الثلاثة في تطبيق الحجّية على موضوعها، بمعنى أنّ هذه الحجّية هل تطبَّق مباشرة ومن دون حاجة إلى تطبيق أصل آخر في رتبة سابقة، أم لابدّ من تطبيق أصل آخر في رتبة سابقة ثم نطبّق أصالة حجّية الظهور؟

فعلى القول الأوّل الذي يرى أنّ موضوع حجّية الظهور هو الظهور التصوّري مع عدم العلم بالقرينة على الخلاف سواء كانت متّصلة أم منفصلة، فقد تقدّم أنّ الظهور التصوّري يكون محفوظاً حتّى مع القرينة المتّصلة على الخلاف فضلاً عن المنفصلة، وهذا يعني أنّ الظهور التصوّري دائماً يكون محرزاً ومحفوظاً ولا نحتاج في إحرازه إلى أصل سابق؛ لأنّ موضوع حجّية الظهور ـ حسب الفرض ـ مركّب من جزئين:

الأوّل: الظهور التصوّري: وهو محفوظ دائماً ولا ينثلم حتّى مع العلم بالقرينة على الخلاف.

الثاني: عدم العلم بالقرينة مطلقاً، وهذا ينسجم حتّى مع الشك؛ لأنّ من يشكّ بوجود القرينة يصدق في حقّه أنّه لا يعلم بوجودها. وعليه لا نحتاج في مورد الشكّ بوجود القرينة إلى إحراز عدمها بأصلٍ سابق على أصالة الظهور. فلو قال المولى: (أكرم العلماء)، حصل ظهور تصوّري بالعموم، حتّى لو كنت شاكّاً بوجود القرينة. وبعبارة أخرى: إنّه بناء على القول الأوّل يكون موضوع حجّية الظهور دائراً بين الوجود والانتفاء؛ لأنّه إمّا أن نعلم بالقرينة فينتفي الموضوع، أو لا نعلم فيتحقّق الموضوع.

إذن لكي نقول بأنّ هذا الظهور حجّة نحتاج إلى وضع اللفظ للمعنى فقط، ولا نحتاج ـ لو شككنا بوجود قرينة متّصلة أو منفصلة ـ قبل ذلك إلى إجراء أصالة عدم القرينة المتّصلة. وهذا يعني أنّه حتّى نقول إنّ هذا الظهور حجّة، نحتاج فقط إلى أنّ هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى.

أمّا على القول الثاني الذي يرى أنّ موضوع حجّية الظهور هو الظهور التصديقي مع عدم صدور القرينة المنفصلة واقعاً، فحينئذٍ لا يمكن الرجوع إلى أصالة الظهور مباشرةً بل نحتاج إلى أصالة عدم القرينة أوّلاً لتنقيح موضوع الحجّية في أصالة الظهور.

توضيح ذلك: إنّ حال السامع لكلام المتكلّم بالنسبة إلى القرينة المنفصلة لا يخلو من أحد حالات ثلاث: إمّا أن يكون قاطعاً بوجودها. وإمّا أن يكون قاطعاً بعدمها. وإمّا أن يكون شاكّاً بصدورها واقعاً.

فعلى الأولى يكون عدم صدور القرينة محرزاً فيتحقّق الموضوع. وعلى الثانية يكون صدور القرينة محرزاً فيرتفع الموضوع. أمّا على الحالة الثالثة وهو الشكّ بصدورها واقعاً فلا يصدق أنّ السامع يعلم بعدم صدور القرينة

المنفصلة واقعاً.

فلما كان موضوع الحجّية بناء على هذا القول هو الظهور التصديقي مع عدم العلم بصدور القرينة المنفصلة واقعاً، وبحسب الفرض: السامع لا يعلم بعدم الصدور، فلابدّ حينئذٍ من تحويل هذا الشكّ إلى علم ـ تعبّدي ـ بعدم صدور القرينة؛ وإلّا لا يتحقّق موضوع حجّية الظهور بناء على هذا القول، من هنا نحتاج إلى أصالة عدم القرينة لإثبات عدم العلم بصدور القرينة.

فلو قال المولى: (أكرم العلماء)، وعلمنا بعدم صدور القرينة على الخلاف، فهذا يعني أنّ موضوع الحجّية محرز، فنطبّق أصالة الظهور. أمّا إذا علمنا بصدور القرينة على الخلاف، فحينئذ لا يمكن التمسّك بأصالة الظهور لإثبات العموم لارتفاع موضوعها. أمّا لو شككنا بالصدور فلم نعلم به ولا بعدمه؛ فعندما قال المولى: (أكرم العلماء)، هذا الكلام له ظهور تصديقي، فيكون الجزء الأوّل من أجزاء الموضوع متحقّقاً. أمّا الجزء الثاني وهو العلم بعدم صدور القرينة فهذا قد يصدق في صورة الشكّ وقد لا يصدق؛ لأنّ الشكّ لازمٌ أعمّ، وهو لا يثبت الأخصّ. من هنا نحتاج لإثبات الأخصّ إلى أصل به يرتفع الشكّ ـ تعبّداً ـ وهذا الأصل هو أصالة عدم القرينة. وهو أصلٌ عقلائيّ؛ إذ إنّ سيرة العقلاء جرت على إلغاء احتمال صدور القرينة عند الشكّ في صدورها، وهذه السيرة كانت بمرأى من الشارع، ولم يردع عنها، وهذا يعني أنّه عبّدنا بها.

فتحصّل: أنّ الجزء الأوّل من موضوع الحجّية على هذا القول محرز وجداناً، أمّا الجزء الثاني فهو محرز تعبّداً.

أمّا مع احتمال القرينة المتّصلة فكذلك لا يمكن الرجوع إلى أصالة الظهور مباشرة؛ لأنّ الجزء الأوّل من موضوع حجّية الظهور على هذا القول هو الظهور التصديقي، وهو غير محرز مع احتمال صدور القرينة المتّصلة على

الخلاف؛ لأنّه منوطٌ بعدمها كما تقدّم سابقاً، فعند احتمال القرينة المتّصلة لا يكون الظهور التصديقي محرزاً بل يكون محتملاً، فلو قيل بحجّية الظهور في هذه الحالة لكان اللازم أوّلاً افتراض أصلٍ عقلائيّ ينفي القرينة المتّصلة تعبّداً لكي ينقّح موضوع أصالة الظهور. وهذا الأصل هو عبارة عن أصالة عدم القرينة.

وأمّا القول الثالث الذي يرى أنّ موضوع حجّية الظهور هو الظهور التصديقي الذي لا يعلم بوجود قرينة منفصلة على خلافه، فهذا القول يشترك مع سابقه في جزء الموضوع الأوّل وهو الظهور التصديقي، ويخالفه في الجزء الثاني؛ فالجزء الثاني على هذا القول هو عبارة عن عدم العلم بالقرينة على الخلاف.

فبعد إحراز الجزء الأوّل، وهو الظهور التصديقي، يكون للجزء الثاني ثلاث حالات:

الأولى: العلم بالقرينة على الخلاف، وهذا العلم يرفع عدم العلم الذي هو الجزء الثاني من موضوع حجّية الظهور، وبارتفاعه يرتفع الموضوع، فلا يمكن تطبيق أصالة الظهور.

الثانية: العلم بعدم القرينة على الخلاف، ومعه يصدق الجزء الثاني من موضوع حجّية الظهور، ومعه يتحقّق الموضوع، وفي هذه الحالة يمكننا أن نطبق أصالة الظهور.

الثالثة: احتمال وجود القرينة، فحيث إنّ من يحتمل وجود القرينة يصدق في حقّه أنّه لا يعلم بالقرينة، حينئذ يكون الجزء الثاني من موضوع حجّية الظهور محرزاً بلا حاجة إلى أصل آخر، فنستطيع أن نطبّق أصالة الظهور. وهذا ما أفاده (قدّس سرّه) بقوله: «الاتّجاه الثالث: وهو الصحيح المختار من أنّ موضوع أصالة الظهور هو شيئان:

الأوّل: الظهور التصديقيّ، لا التصوّريّ، فمن هذه الناحية نوافق الميرزا (قدّس سرّه).

الثاني: هو عدم العلم بالقرينة المنفصلة، لا عدم واقعها، ومن هذه الناحية نوافق الأصفهانيّ (قدّس سرّه).

ونتيجة هذا البيان: أنّه إذا شكّ في القرينة المتّصلة فلا يمكن إجراء أصالة الظهور؛ لأنّ الشكّ فيها يوجب الشكّ في الظهور التصديقيّ، فلابدّ وأن نفتّش حينئذٍ عن أصلٍ يُحرز لنا موضوع أصالة الظهور، كأصالة عدم القرينة، فإن وُجد، فبها ونعمت، وإلّا توقّفنا عن العمل بالدليل.

وأمّا إذا شكّ في القرينة المنفصلة، فلا نحتاج إلى أصلٍ ينقّح لنا عدم القرينة المنفصلة في مرتبةٍ أسبق من أصالة الظهور، بل نرجع حينئذٍ إلى أصالة الظهور ابتداءً؛ لأنّ موضوع أصالة الظهور محرز بكلا جزأيه»[1].

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**وعن سقوطها**»، أي: وبعد الفراغ عن سقوط حجّية الظهور مع ورود القرينة المنفصلة.

• قوله (قدّس سرّه): «**المحتمل الأوّل**»، هذا هو القول الذي نسبه الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) إلى المحقّق الأصفهاني (رحمه الله).

• قوله (قدّس سرّه): «**مع عدم القرينة على الخلاف**»، سواء كانت هذه القرينة متّصلة أم منفصلة.

• قوله (قدّس سرّه): «**المحتمل الثالث: أن يكون موضوع الحجّية هو الظهور التصديقي الذي لا يعلم بوجود قرينة منفصلة على خلافه**»، لم يقل لا توجد قرينة منفصلة على خلافه، بل قال لا يُعلم بوجود قرينة على الخلاف، أمّا

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٩، ص٣٠٧.

الميرزا النائيني، فقال: لا توجد قرينة منفصلة على الخلاف، فإذا شككنا بوجودها لابدّ أن نجري أصالة عدم القرينة، أمّا عندما نقول لا يعلم، فعندما أشكّ في القرينة المنفصلة يصدق أنّي لم أعلم، وحينئذٍ يمكن أن نجري أصالة الظهور مباشرة، بلا حاجة إلى أصالة عدم القرينة المنفصلة.

• قوله (قدّس سرّه): «**والفارق بين هذا وسابقه**»، أي: بين القول الثالث الذي اختاره هو (قدّس سرّه)، وبين القول الذي اختاره الميرزا النائيني (رحمه الله).

• قوله (قدّس سرّه): «**بل يكفي عدم العلم بالقرينة**»، وليس عدم وجود القرينة.

• قوله (قدّس سرّه): «**فإنّه على الاحتمال الأوّل تطبّق حجّية الظهور على موضوعها ابتداءً حتّى مع احتمال القرينة المتّصلة فضلاً عن المنفصلة**»، لأنّنا قلنا: إنّ الدلالة التصوّرية حجّيتها لا تتوقّف على شيء؛ لأنّ موضوع الحجّية هو الظهور التصوّري ـ بحسب الفرض ـ وهي محفوظة حتّى مع وجود القرينة المتّصلة فضلاً عن المنفصلة.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذا لا يتزعزع**»، أي: أنّ الظهور التصوّري لا يتزعزع بالقرينة المتّصلة المحتملة فضلاً عن القرينة المنفصلة.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأمّا على الاحتمال الثاني**»، وهو احتمال الميرزا النائيني تبعاً للشيخ الأنصاري (رحمهما الله).

• قوله (قدّس سرّه): «**فإنّما يمكن الرجوع إلى أصالة الظهور مباشرةً مع الجزم بعدم القرينة**»، سواء كانت متّصلة أم منفصلة.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا يمكن الرجوع إليها كذلك**»، أي: لا يمكن الرجوع إلى أصالة الظهور مع احتمال القرينة المتّصلة؛ لأنّ الموضوع غير محرز؛ لأنّ الموضوع هو الدلالة التصديقية، ومع احتمال القرينة المتّصلة نحتمل وجود الدلالة التصديقية ولا نعلم به.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّ موضوع الحجّية على هذا الاحتمال**»، أي: على الاحتمال الثاني الذي اختاره المحقّق النائيني (رحمه الله).

• قوله (قدّس سرّه): «**فلو قيل بحجّية الظهور في هذه الحالة**»، وهي حالة الشكّ في القرينة المتّصلة.

• قوله (قدّس سرّه): «**لكي ينقّح**»، أي: لكي ينقّح هذا الأصل العقلائي موضوع أصالة الظهور بأصالة عدم القرينة المتّصلة.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّ موضوع الحجّية وهو الظهور التصديقي غير محرز مع هذا الاحتمال**»، أي: مع احتمال القرينة المتّصلة.

• قوله (قدّس سرّه): «**في إمكان الرجوع إلى أصالة الظهور مباشرة مع احتمال القرينة المنفصلة**»؛ لما قلناه سابقاً من أنّ موضوع الحجّية هو الظهور التصديقي مع عدم العلم بالقرينة المنفصلة، وعند الشكّ فيها لا نعلم بها.

(١٣٩)

بيان الحقّ من المحتملات الثلاثة

والتحقيقُ في تمحيص هذه الاحتمالات: أنّ الاحتمالَ الأوّلَ ساقطٌ؛ لأنّ المقصودَ من حجّية الظهور، تعيينُ مرادِ المتكلّم بظهور كلامِه، وهي إنّما تناطُ عقلائياً بالحيثيّة الكاشفةِ عن هذا المقصود؛ إذ ليس مبنى العقلاءِ في الحجّية على التعبّد المحض، وما يكشفُ عن المراد ليس هو الظهورَ التصوريَّ، بل التصديقيُّ، فإناطةُ الحجّيةِ بغير حيثيةِ الكشفِ بلا موجبٍ عقلائياً، فيتعيّنُ أن يكونَ موضوعُ الحجّية هو الظهورَ التصديقيّ.

كما أنّ الاحتمالَ الثاني ساقطٌ أيضاً؛ باعتبار أنّه يفترضُ الحاجةَ في مورد الشكِّ في القرينة المنفصلةِ إلى إجراء أصالةِ عدمِ القرينةِ أوّلاً، ثمّ أصالةِ الظهور، مع أنّ نفيَ القرينةِ المنفصلةِ عند احتمالِها لا مبرّرَ له عقلائياً، إلاّ كاشفيةُ الظهورِ التصديقيِّ عن إرادة مفادِه وأنّ ما قاله يريدُه، وهي كاشفيةٌ مساوقةٌ لنفي القرينة المنفصلة.

وحيث إنّ الأصولَ العقلائيةَ تعبُّر عن حيثياتٍ من الكشف المعتبرةِ عقلائياً وليست مجرّدَ تعبّداتٍ بحتة، فلا معنى حينئذٍ لافتراض أصالةِ [عدم] القرينة، ثمّ أصالةِ الظهورِ، بل يرجعُ إلى أصالة الظهورِ مباشرةً؛ لأنّ كاشفيَّتَه هي المناطُ في نفي القرينةِ المنفصلة، لا أنّها مترتّبةٌ على نفي القرينةِ بأصلٍ سابق.

وهكذا يتعيّنُ الاحتمالُ الثالث، وعليه فإن عُلِمَ بعدمِ القرينةِ مطلقاً، أو بعدم القرينةِ المتّصلةِ خاصّةً مع الشكِّ في المنفصلة، رجعنا إلى أصالة الظهورِ ابتداءً.

الشرح

بعد أن ذكر المصنّف (قدّس سرّه) ـ في المقطع السابق ـ الأقوال في كيفية تطبيق الحجّية على موضوعها، وفصّل فيها، جاء في هذا المقطع ليبيّن الحقّ منها.

التحقيق في تمحيص هذه الاحتمالات هو أنّ الاحتمال الأوّل الذي كان يرى أنّ موضوع حجّية الظهور هو الظهور التصوّري ساقط عن الاعتبار؛ لأنّ المقصود من حجّية الظهور هو تعيين مراد المتكلّم بظهور كلامه، ومن الواضح أنّ المراد الجدّي للمتكلّم إنّما يكون محفوظاً إذا كان للكلام ظهور تصديقي؛ لأنّ المراد الجدّي يعتمد على ظهور حال المتكلّم العاقل الملتفت في أنّ ما أخطره واستعمله تصوّراً في كلامه يريده جدّاً في الواقع، وإلّا كان موضوع الحجيّة على خلاف ما يعتقده ويبني عليه العقلاء في الحجج من كونها كاشفة عن الواقع؛ وذلك لأنّه لا يوجد كشف عن الواقع في الظهور التصوّري؛ لأنّه محفوظ دائماً سواء كان الواقع مطابقاً له أم لم يكن. وبعبارة أخرى: إنّ العقلاء إنّما يجعلون الحجّية للكاشفية، والظهور التصوّري لا يوجد فيه كاشفية عن مراد المتكلّم. نعم، هو يكشف عن أنّ هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) «وهذا الاتّجاه تلفيقٌ أصوليٌّ أيضاً غير مطابق مع واقع المرتكزات العقلائيّة؛ وذلك لأنّ معنى هذا الاتّجاه أنّه لو قال: أكرم كلّ فقير، ونحن نحرز الظهور التصوّريّ لهذا الكلام في العموم، ونشكّ في أنّ المولى حينما قال ذلك، هل ألحق به قرينة متّصلة بلسان: ولا تكرم الفسّاق منهم؟ وفي مثله: إذا كنّا نحتمل أنّه قد ذكر ذلك، ولكن نحن لم يصل إلينا هذا، حينئذٍ: كيف يمكن الرجوع إلى أصالة الظهور ابتداءً؟ وأيّ ظهور يرجع

إليه، هل هو الظهور التصديقيّ أم التصوّريّ؟

فإن كان المرجع هو التصديقيّ، فهو غير محرز الوجود مع الشكّ في القرينة المتّصلة، فإنّنا قلنا: إنّ القرينة المتّصلة تهدم أصل الظهور التصديقيّ، إذن: مع الشكّ في الهادم، لا يتعيّن المنهدم.

وإن كان المرجع هو الظهور التصوّريّ، فهو محرز في المقام، لكنّ الظهور التصوّريّ بما هو ظهور تصوّريّ ليس كاشفاً عن المطلوب؛ لأنّ المطلوب من أصالة الظهور هو الكشف عن المراد الجدّيّ للمتكلّم، وليس المطلوب من الظهور التصوّريّ نفس التصوّر والنقش في الذهن؛ لأنّ هذا أمر تكوينيّ لا يحتاج إلى أصالة الظهور، بل المطلوب جعل الظهور حجّةً على كشف مراد المتكلّم، ومن الواضح: أنّ الظهور التصوّريّ ابتداءً لا يكشف عن مراد المتكلّم، وإنّما يكون سبباً لتصوّر المعنى الموضوع له.

نعم، هو من الحيثيّات التعليليّة لتكوين الظهور التصديقيّ الذي يكشف عن المراد الجدّيّ، وأنّ الظهور التصديقيّ دائماً مبنيّ على الظهور التصوّريّ، ففي حالة الشكّ في وجود قرينة متّصلة واختفائها علينا، لا يوجد كاشف نوعيّ وظهور حاليّ مجزوم، في أنّ المولى ظاهر حاله أنّه أراد العموم، وذلك لأنّ استقرار ظهور حاله مبنيّ على عدم نصب القرينة، ونحن نشكّ في عدم نصبها، إذن: فلا يوجد كاشف نوعيّ ولا ظهور حاليّ في كون المتكلّم قد أراد العموم، فلو كان العقلاء يبنون على أصالة الظهور في هذه الحالة، لكان معناه البناء عليها من باب التعبّد، وهذا خلاف الأصول العقلائيّة؛ فإنّها مبنيّة على الأماريّة والكاشفيّة، إذن: لا يمكن تصوير أصالة الظهور حينئذٍ»[1].

أمّا الاحتمال الثاني الذي ذهب إليه المحقّق النائيني ـ وهو أنّ موضوع

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٩، ص٣١٥.

حجّية الظهور التصديقي مع عدم صدور القرينة المنفصلة ـ فلا توجد فيه الإشكالية السابقة؛ لأنّ جزء الموضوع الأوّل هو عبارة عن الظهور التصديقي، والعقلاء يجعلون الحجّية له؛ لأنّ فيه كاشفية عن مراد المتكلّم، ولكنّه مع ذلك ساقط عن الاعتبار أيضاً؛ باعتبار أنّ المحقّق النائيني (رحمه الله) ذهب إلى أنّه في مورد القطع والعلم بعدم القرينة ـ متّصلة أو منفصلة ـ نجري أصالة الظهور بلا حاجة إلى أيّ شيء آخر. أمّا في مورد الشكّ في القرينة، فإذا كان الشكّ في وجود القرينة المتّصلة، فهذا يعني الشكّ في الدلالة التصديقية، فحتّى نحرزه لابدّ من إجراء أصالة عدم القرينة المتّصلة أوّلاً ثم أصالة الظهور. أمّا إذا كان الشكّ في وجود القرينة المنفصلة، فلابدّ من إجراء أصالة عدم القرينة المنفصلة، ثم نجري أصالة الظهور.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ أصالة عدم القرينة المنفصلة هو أصل عقلائيّ لا أصل تعبّديّ شرعيّ، والعقلاء لكي يجرون أصلاً لابدّ أن تكون فيه كاشفية، ونحن عندما نأتي إلى العقلاء نجدهم إذا تكلّم شخص بكلام واحتملوا أنّ لكلامه قرينة منفصلة تأتي بعد حين، فهل يجرون أصالة عدم القرينة المنفصلة؟ من الواضح أنّهم يجرون أصالة عدم القرينة المنفصلة في مورد أجروا فيه أصالة الظهور.

وبعبارة أخرى: تقدّم سابقاً أنّ المتكلّم العرفي الاعتيادي ـ عندما يتكلّم ـ يبيّن مراده بشخص كلامه، لا بمجموعه، وهذا يعني أنّ ظهور كلامه ينفي القرينة المنفصلة. وهذا يعني أنّ عدم القرينة المنفصلة متوقّف على الظهور، أمّا المحقّق النائيني فيقول: إنّ الظهور متوقّف على عدم القرينة المنفصلة، وهو محال؛ لأنّ العقلاء إنّما ينفون القرينة المنفصلة بظهور الكلام، وعليه فلا يُعقل أنّ ظهور الكلام متوقّف على عدم القرينة المنفصلة؛ للزوم الدور. من هنا ذكرنا سابقاً أنّ القرينة المنفصلة لا تثلم الظهور، وإنّما تسقط الحجّية؛ لأنّ

الظهور ينعقد بمجرّد الانتهاء من الكلام.

«أمّا الاتّجاه الأوّل الذي تبنّاه الميرزا (قدّس سرّه)، وفاقاً للشيخ الأنصاريّ (قدّس سرّه) من أنّ موضوع أصالة الظهور إنّما هو الظهور التصديقيّ لا التصوّريّ، فهو صحيح كما ستعرف عند تعليقنا على الاتّجاه الثاني، إلّا أنّ ما ذكر فيه من توقّفه على عدم واقع القرينة المنفصلة ـ بحيث لا بدّ من تنقيح عدمها في المرتبة السابقة بأصالة عدم القرينة ـ غير تامّ، وذلك لأنّ أصالة عدم القرينة هذه، إمّا أن تكون أصلاً تعبّديّاً بحتاً، كما هو الحال في الأصول العمليّة الشرعيّة، وإمّا أن تكون أصلاً عقلائيّاً على أساس حيثيّة الكاشفيّة والطريقيّة.

ومن الواضح بطلان الأوّل؛ لأنّ العقلاء ليس لهم تعبّدات عمليّة، وأنّ أصولهم اللّفظيّة كلّها إنّما هي بملاك الكاشفيّة والطريقيّة، وليس التعبّد العمليّ البحت.

وأمّا الثاني فهو صحيح، إلّا أنّه لا كاشف ولا طريق إلى عدم القرينة إلّا نفس الظهور التصديقيّ المنعقد للخطاب؛ باعتبار استبعاد أن لا ينصب المتكلّم قرينة متّصلة على خلاف ظاهر كلامه لو أراد غير ظاهر كلامه، بشهادة أنّه لو لم يكن كلامه ظاهراً في ذلك، وكان مجملاً، حينئذٍ: لا يُستبعد مجيء بيان منفصل مبيّن.

إذن، فتمام نكتة استبعاد القرينة المنفصلة هو ظهور الكلام في المرام التصديقيّ نفسه، وبهذا يتبرهن أنّ الجزء الثاني من موضوع حجّيّة أصالة الظهور ليس هو عدم واقع القرينة المنفصلة...»[1].

ومع سقوط الاحتمالين؛ الأوّل والثاني، يتعيّن الاحتمال الثالث، وهو أنّ موضوع أصالة الظهور مركّب من جزئين: الظهور التصديقيّ؛ باعتباره

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٩، ص٣١٣.

الكاشف عن المراد، وعدم العلم بالقرينة المنفصلة. أمّا المتّصلة فقد فرض عدمها بفرض أنّ الجزء الأوّل هو الظهور التصديقيّ بكلا شقّيه؛ لأنّ فرض الظهور التصديقيّ مساوق لفرض عدم القرينة المتّصلة كما عرفت، ولهذا لا نحتاج بعد الجزء الأوّل إلّا إلى عدم العلم بالقرينة المنفصلة. وحينئذٍ: إمّا أن يُعلم بعدم القرينة، وإمّا أن يُشكّ في وجودها. ولا إشكال على الأوّل في الرجوع إلى أصالة الظهور ابتداءً. أمّا على الثاني: فتارة يكون الشكّ في وجود القرينة المنفصلة مع العلم بعدم القرينة المتّصلة، وأُخرى يكون الشكّ في المتّصلة أيضاً.

فإن كان الشكّ على النحو الأوّل، فالمرجع أيضاً هو أصالة الظهور؛ لأنّ كلا الجزئين لموضوع أصالة الظهور محرز، الظهور التصديقيّ محرز؛ لأنّنا لا نشكّ في القرينة المنفصلة، وعدم العلم بالقرينة المنفصلة محرز أيضاً، فنرجع إلى أصالة الظهور ابتداءً.

وأمّا إذا كان الشكّ على النحو الثاني، أي: شككنا في القرينة المتّصلة، فهنا لا يمكن الرجوع إلى أصالة الظهور ابتداءً؛ لأنّ الظهور التصديقيّ غير محرز. فالشبهة تكون مصداقيّة بالنسبة إلى أصالة الظهور؛ لعدم إحراز الجزء الأوّل، وحينئذٍ: فإن وجدنا أصلاً موضوعيّاً يُحرز لنا هذا الجزء أجريناه، ونقّحنا موضوع أصالة الظهور، وإلّا توقّفنا عن العمل بالدليل.

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**إذ ليس مبنى العقلاء في الحجّية على التعبّد المحض**»، أي: أنّ العقلاء عندما توجد لهم أحكام وحجج، هذه مرتبطة بنكات وحيثيات وليست أموراً تعبّدية، وهذه قاعدة عامّة لابدّ أن تتّخذ في الأحكام العقلائية، حاصلها: أنّ العقلاء عندما يقولون إنّ خبر الواحد حجّة فلأنّهم

يرون فيه كشفاً، فإذا قلنا إن موضوع الحجّية هو الظهور التصوّري فهـذا أمـر غير مبنيّ على كشفٍ عقلائيّ؛ لأنّ الدلالة التصوّرية لا كشف فيها.

● قوله (قدّس سرّه): «كما **أنّ الاحتمال الثاني ساقط أيضاً باعتبار أنّه يفـترض**»، هذا الاحتمال الثاني ساقط عن الاعتبـار؛ لأنّ هـذا الاحـتمال الثـاني يفـترض الحاجة في مورد الشكّ في القرينة المنفصلة إلى إجراء أصالة عدم القرينة أوّلاً.

● قوله (قدّس سرّه): «**ثمّ أصالة الظهور**»، أي: ثمّ إجراء أصالة الظهور ثانياً.

● قوله (قدّس سرّه): «**مع أنّه...**»، من هنا يشرع الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في مناقشة هذا الاحتمال الثاني وبيان عدم تماميته.

● قوله (قدّس سرّه): «**نفي القرينة المنفصلة عند احتمالها لا مـبرّر لـه عقلائيـاً**»، فالعقلاء لا يوجد عندهم هذا الأصل العقلائي، إلّا إذا انعقد للكلام ظهـور، فإنّهم ـ حينئذٍ ـ ينفون به القرينة المنفصلة.

● قوله (قدّس سرّه): «**فلا معنى حينئذٍ لافتراض أصالة عدم القرينة ثمَّ أصـالة الظهور**»؛ لأنّ أصالة عدم القرينة هـي المترتّبـة عـلى أصـالة الظهـور، فكيـف يمكن أن تكون أصالة الظهور هي المترتّبة على أصالة عدم القرينة.

● قوله (قدّس سرّه): «**لا أنّها مترتّبة على نفـي القرينـة بأصـل سـابق**»، أي: أنّ أصالة الظهور غير مترتّبة على نفي القرينة بأصل سابق.

● قوله (قدّس سرّه): «**وعليه فإن عُلم بعدم القرينة مطلقاً**»، سواء كانت متّصلة أم منفصلة، أجرينا أصالة الظهور.

(١٤٠)

الشكّ في القرينة المتصلة

- صور الشكّ في القرينة المتّصلة
- هل أصالة الظهور وعدم القرينة أصل واحد؟

وإن شكّ في القرينة المتّصلة، فهناك ثلاث صور:

الصورةُ الأولى: أن يكونَ الشكُّ في وجودها لاحتمال غفلةِ السامعِ عنها. وفي هذه الحالةِ تجري أصالةُ عدم الغفلة؛ لأنّها على خلافِ العادة وظهورِ الحال، وبها تُنفَى القرينةُ، وبالتالي ينقَّح الظهورُ الذي هو موضوع الحجّية. ونسمّي أصالةَ عدمِ الغفلةِ في هذه الصورة بأصالة عدمِ القرينة؛ لأنّه بها تنتفي القرينة.

الصورةُ الثانية: أن يكونَ الشكُّ في وجودها لاحتمال إسقاطِ الناقلِ لها. وفي هذه الحالةِ يمكنُ نفيُها بشهادة الراوي المفهومةِ من كلامِه، ولو ضمناً بأنّه استوعبَ في نقلِه تمامَ ما لَهُ دخلٌ في إفادة المرام، وبذلك يُحرزُ موضوعُ أصالةِ الظهور.

الصورةُ الثالثة: أن يكونَ الشكُّ في وجودها غيرَ ناشئٍ من احتمال الغفلة، ولا من الإسقاطِ المذكورِ، فلا يمكنُ الرجوعُ إلى أصالة الظهورِ ابتداءً؛ للشكّ في موضوعها وهو الظهورُ التصديقيّ، ولا يمكنُ تنقيحُ موضوعها بإجراء أصالةِ عدمِ القرينة؛ لأنّه لا توجدُ حيثيةٌ كاشفةٌ عقلائياً عن عدم القرينة المحتملةِ لكي يعتبرَها العقلاءُ ويبنون على أصالة عدمِ القرينة، وبهذا نعرفُ أنّ احتمالَ القرينة المتّصلةِ في مثل هذه الحالةِ يوجبُ الإجمالَ.

وبما ذكرناهُ اتّضحَ أنّ أصالةَ الظهور وأصالةَ عدمِ القرينة كلٌّ منهما أصلٌ عقلائيٌّ في مورده، فالأوّلُ يجري في كلّ موردٍ أحرزنا فيه الظهورَ

التصديقيَّ وجداناً، أو بأصلٍ عقلائيٍّ آخر، والثاني يجري في كلّ موردٍ شُكَّ فيه في القرينة المتّصلةِ لاحتمال الغفلة، ولا يرجعُ أحدُ الأصلين إلى الآخر، خلافاً للشيخ الأنصاري رحمه الله حيث أرجعَ أصالةَ الظهور إلى أصالة عدمِ القرينة، ولصاحب الكفايةِ رحمه الله حيث أرجعَ أصالةَ عدمِ القرينةِ إلى أصالة الظهور.

الشرح

ثبت ـ فيما تقدّم ـ أنّ موضوع حجّية الظهور هو الظهور التصديقي الذي لا يُعلم بوجود قرينة منفصلة على خلافه، وعليه إذا علمنا بعدم القرينة مطلقاً كان الظهور النهائي على وفق الكلام الذي لا قرينة على خلافه. وإذا قطعنا بوجود القرينة المتّصلة على الخلاف كان الظهور النهائي على وفق هذه القرينة المتّصلة، أمّا لو شككنا في وجود القرينة المتّصلة وعدم وجودها، ففي مثل هذا المورد ينبغي التفصيل بين صور ثلاث[1]:

صور الشكّ في القرينة المتصلة

الصورة الأولى: أن يكون المنشأ لاحتمال وجود القرينة المتّصلة هو غفلة السامع عن تلك القرينة، فبالنظرة الأوّلية للكلام لا نجد فيه قرينة متّصلة على الخلاف، ولكن مع ذلك نشكّ ونحتمل وجودها، وهذا الاحتمال منشأه احتمال غفلة السامع عنها.

وفي هذه الصورة يمكن أن ننفي احتمال وجود القرينة بأصالة عدم الغفلة؛ لأنّ سيرة العقلاء جارية على العمل على أساس عدم الغفلة؛ باعتبار أنّ الحالة الاعتيادية لكلّ سامع أن يكون ملتفتاً ومتوجّهاً أثناء الكلام، وهذه السيرة هي بمرأى من الشارع، وهو لم يردع عنها. وإذا نفينا احتمال وجود القرينة المتّصلة بأصالة عدم الغفلة، نكون قد نقّحنا الظهور التصديقي،

---

(١) في مورد الشكّ في وجود القرينة المتّصلة، ذهب المشهور إلى جريان أصالة عدم القرينة المتّصلة، ولكنّ المصنّف (قدّس سرّه)، يذهب إلى أنّ جريان أصالة عدم القرينة ليس في كلّ الموارد. (منه دام ظلّه).

وحينئذٍ يتمّ موضوع الحجّية، فنجري أصالة الظهور.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «أن يكون الشكّ في القرينة المتّصلة ناشئاً من احتمال غفلة السامع الحسّيّة، كما لو سمعنا المولى يقول: أكرم كلّ فقير، ثمّ شككنا في أنّه هل قال: لا تكرم فاسقهم؟ فنحتمل أنّه قال، وغفلنا عنه، فهذا شكّ ناشئ من احتمال الغفلة الحسّيّة، وفي مثله يوجد أصل يُسمّى بأصالة عدم الغفلة، وهذا أصل عقلائيّ بملاك كشف نوعيّ، ونكتة الكشف النوعيّ هي أنّ مرجع أصالة عدم القرينة هنا إلى أصالة عدم الغفلة؛ لأنّ الغفلة عن المحسوسات، على خلاف طبع الإنسان المتعارف، فبأصالة عدم الغفلة التي هي مرجع أصالة عدم القرينة ننفي هذا الاحتمال، وبه ننقّح موضوع أصالة الظهور، ثمّ نُجري أصالة الظهور، فنكون قد أجرينا أصلين طوليّين»[1].

الصورة الثانية: لا نحتمل أنّ السامع غفل عن القرينة المتّصلة، ولكن نحتمل أنّه أسقطها عمداً؛ لعدم أهمّية تلك القرينة بنظره مثلاً.

وفي هذه الصورة يمكن أن ننفي القرينة المتّصلة بشهادة الراوي ووثاقته، فإنّ إحراز وثاقة الراوي يتكفّل مؤونة نفي احتمال تعمّد الكذب؛ إذ هو خلاف وثاقته المحرزة، وشهادة الراوي الذي ينقل الكلام تدلّ بالمطابقة على أنّ المتكلّم قد تكلّم بهذا الكلام، وتدلّ بالالتزام على أنّه لم يقل شيئاً آخر، وهذه الشهادة من الناقل تعتبر شهادة ضمنية مستفادة من عدم ذكره إلّا لهذا الكلام، وإلّا لما سكت الناقل ولنقل لنا تلك القرينة. وهذا أصلٌ عقلائيّ، فإنّ العقلاء يبنون على صحّة النقل المذكور وأنّه لا يوجد شيءٌ آخر لم ينقله الناقل؛ لأنّ ظاهر حال المتكلّم الثقة الأمين أنّه ينقل كلّ ما قاله المتكلّم من دون زيادة أو نقيصة، وحينئذ يتنقّح موضوع حجيّة أصالة الظهور.

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٩، ص٣١٨.

لابدّ من الالتفات إلى أنّ روايات المعصومين (عليهم السلام) لم تنقل إلينا بنصوصها، وإنّما بمضامينها؛ لأنّه من البعيد جدّاً أنّ جميع الرواة كانوا عندما يدخلون على الإمام الصادق (عليه السلام) ـ مثلاً ـ ويسمعون كلامه يدوّنونه حرفياً. هذا مضافاً إلى أنّ بعض الروايات طويلة، وتتناول أبواباً مختلفة، وقد قُطّعت هذه الروايات كما في الوسائل؛ فإنّ الحرّ العاملي (رحمه الله) لما رأى أنّ هذه الروايات تتكلّم في أبواب مختلفة قطّعها، فجعل المرتبط بالصلاة في باب الصلاة، والمرتبط بالصوم في باب الصوم وهكذا، فلو كانت هذه الروايات مجموعة مع بعضها فلعلّها كانت فيها قرائن سياقية، ولكن لما تقطّعت، ضاعت هذه القرائن.

الصورة الثالثة: أن يكون الشكّ في المتّصلة ناشئاً من غير ناحية الغفلة ومن غير ناحية إسقاط الناقل، بل من ناحيةٍ أُخرى، كما لو فرضنا أنّ المولى كتب رسالةً يذكر فيها مطلباً، ثمّ وصلتنا الرسالة ممزّقاً نصفها، وفي ما وصل منها يذكر المولى: أن (أكرم كلّ فقير)، ونحتمل أن يكون قد كتب في القسم الممزّق من الرسالة مخصّصاً متّصلاً في أن (لا تكرم فاسقهم)، فهنا احتمال القرينة المتّصلة ناشئ من غير ناحية الغفلة ومن غير ناحية إسقاط الناقل، وفي مثل ذلك لا يمكن الرجوع إلى أصالة الظهور ابتداء، للشكّ في موضوعها وهو الظهور التصديقي. ولا يمكن تنقيح موضوعها بإجراء أصالة عدم القرينة؛ لأنّه لا كاشف نوعيّ عن عدم القرينة؛ لأنّ أصالة عدم القرينة أصل عقلائيّ، فيجب أن يكون معبّراً عن نكات كاشفة عقلائيّة نوعيّة، وفي المقام لا كاشف نوعيّ عن عدم وجود المتّصلة، ونفس الظهور لا يمكن جعله كاشفاً؛ لأنّه هو نفسه غير محرز، فلا يجعل غير المحرَز محرِزاً، وعليه: فيبطل الدليل حينئذٍ.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في تقريرات بحثه: «ومن هنا بنينا في الفقه

على أنّ احتمال القرينة المتّصلة يوجب الإجمال، سواء كان من احتمال قرينيّة الموجود، أو من احتمال وجود القرينة، كما لو كانت الرسالة بلغةٍ أجنبيّة، ولم نفهم المخصّص فيها، ففي كلتا الحالتين: لا يمكن التمسّك لا بأصالة عدم القرينة، ولا بأصالة الظهور، كما أنّ السيرة العقلائيّة أيضاً غير منعقدة على العمل بالظهور في مثل ذلك»[١].

ثم قال (قدّس سرّه): «ومن هنا يظهر: أنّ هذه الاتّجاهات الثلاثة ليست مجرّد تفنّن في تحليل المطلب، بل يترتّب عليها ثمرة عمليّة؛ إذ بناءً على الاتّجاه الثاني مثلاً، نُجري أصالة الظهور ابتداءً؛ لأنّ الظهور التصوّريّ محرز، بينما بناءً على الاتّجاه الثالث، يكون الكلام مجملاً، وحينئذٍ: لا يمكن إجراء أصالة الظهور، ولا أصالة عدم القرينة»[٢].

فتحصّل: أنّ الأستاذ (قدّس سرّه) يجري أصالة عدم وجود القرينة المتّصلة إذا كان منشأ احتمال وجودها هو الأوّل أو الثاني، وبهذا يوافق مشهور الأصوليين. أمّا إذا كان منشأ احتمال وجود القرينة المتّصلة هو الاحتمال الثالث فلا يمكن إجراء هذا الأصل، وحينئذٍ لا تتمّ حجّية الظهور؛ لعدم إحراز موضوعها. وبهذا يختلف مع مشهور الأصوليين.

هل أصالة الظهور وعدم القرينة أصل واحد؟

ذهب المصنّف (قدّس سرّه) إلى أنّ أصالة الظهور وأصالة عدم القرينة أصلان عقلائيان لكلّ منهما مورده الذي يجري فيه، وليسا هما أصلاً واحداً؛ لأنّ موضوع أصالة الظهور هو الظهور التصديقي، بينما موضوع أصالة عدم القرينة هو الشكّ في القرينة المتّصلة؛ لاحتمال غفلة السامع عن نصب القرينة.

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٩، ص٣١٩.

(٢) المصدر نفسه.

ولما كان موضوع كلٍّ منهما يختلف عن موضوع الآخر كانا أصلين مستقلّين لا أصلاً واحداً، وحينئذٍ لا معنى للقول برجوع أحدهما إلى الآخر؛ لأنّ رجوعهما إلى أصل واحد يعني الوحدة، وهو خلف اختلاف موضوعيهما.

وهذا ما أفاده (قدّس سرّه) بقوله: «النسبة بين أصالة عدم القرينة وأصالة الظهور تحقّقت من خلال توضيح مختارنا في الجهة السابقة، عندما تكلّمنا في تشخيص موضوع الحجّيّة، وقد تبيّن أنّ أصالة الظهور وأصالة عدم القرينة أصلان مستقلّان برأسهما، والنسبة بينهما نسبة الأصل الموضوعيّ إلى حكمه، بمعنى: أنّ أصالة عدم القرينة تنقّح لنا موضوع أصالة الظهور، وأصالة عدم القرينة مخصوصة بخصوص الحالة التي شرحناها، وهي: ما إذا شكّ في القرينة من ناحية احتمال الغفلة، فإنّه حينئذٍ نجري أصالة عدم القرينة، ومرجعها بحسب الروح إلى أصالة عدم الغفلة.

وأمّا إذا شكّ في القرينة المنفصلة، فهنا لا معنى لأصالة عدم القرينة، بل المرجع أصالة الظهور ابتداءً.

وأمّا إذا شكّ في القرينة المتّصلة من غير ناحية احتمال الغفلة، فلا تجري لا أصالة الظهور، ولا أصالة عدم القرينة، كما عرفت»(١).

وكذلك هذا هو مختار السيّد الخوئي (رحمه الله)، فقد قال في المصباح: «إنّ أصالة عدم الغفلة وإن لم تكن جارية بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام، إلّا أنّها ليست أصلاً لأصالة الظهور، بل كلّ من أصالة عدم الغفلة وأصالة الظهور أصل برأسه وناشئ من منشأ لا يرتبط أحدهما بالآخر، وإن كان كلّ واحد منهما من الأصول العقلائية الثابتة حجّيتها ببناء العقلاء. أمّا أصالة عدم الغفلة فمنشؤها أنّ الغفلة والسهو في الفعل والقول خلاف طبيعة الإنسان؛ إذ

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٩، ص٣٢١.

الإنسان بطبعه يفعل ما يفعل عن الالتفات، ويقول ما يقـول عـن الالتفـات، ولذا استقرّ البناء من العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلـة. وأمّـا أصـالة الظهور فمنشؤها كون الألفاظ كاشفة عن المرادات الواقعية بحسب الوضـع، أو بحسب قرينـة عامّـة؛ كـالإطلاق الكاشـف عـن المـراد الجـدّي بـضميمة مقدّمات الحكمة.

فتحصّل: أنّ المنشأ لأصالة الظهور هو الوضع أو القرينة العامّـة. والمنـشأ لأصالة عدم الغفلة هو كون الغفلة خلاف طبع الإنـسان في الفعـل والقـول. فلا يرتبط أحدهما بالآخر. والنسبة بينهما من حيـث المـورد هـي العمـوم مـن وجه؛ لأنّه تفترق أصالة عدم الغفلة عن أصالة الظهـور في فعـل صـادر عـن البالغ العاقل إذا احتمل صدوره منه غفلة، وتفترق أصالة الظهور عن أصـالة عدم الغفلة في كلام صادر عن النبيّ (صلّى الله عليه وآلـه) أو الإمـام (عليـه الـسلام)؛ إذ لا يحتمل صدوره عن الغفلـة، وتجتمعـان في كـلام صـادر مـن أهـل العـرف في محاوراتهم»[1].

وبهذا يتّضح بطلان النزاع القـائم بـين الـشيخ الأنـصاري وبـين تلميـذه الآخوند (رحمهما الله)؛ لأنّه مبنيٌّ على أنّهما أصل واحد، فإذا كانا كذلك فهل ترجع أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة أم العكس؟

توضيح النزاع: بعد أن اتّفق العلمان الأنصاري والخراساني على أنّ أصالة الظهور وأصالة عدم القرينة هما أصل واحـد، اختلفـا في رجـوع أحـدهما إلى الآخر. فذهب الشيخ الأنصاري (رحمه الله) إلى إرجاع أصـالة الظهـور إلى أصـالة عدم القرينة، وهذا ما أفاده بقوله: «الأمارات المعمولـة في اسـتنباط الأحكـام الشرعية من ألفاظ الكتاب والسنّة وهي على قسمين: القسم الأوّل: ما يعمـل

---

(١) مصباح الأصول، مصدر سابق: ج٢، ص١٢٠، ١٢١.

لتشخيص مراد المتكلّم عند احتمال إرادته خلاف ذلك، كأصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز، وأصالة العموم والإطلاق، ومرجع الكلّ إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بإرادة المتكلّم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة»[1].

وهذه الدعوى ـ كما ذكر ذلك الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في تقريرات بحثه ـ لا يمكن تحصيل برهان من كلام الشيخ الأعظم (رحمه الله) عليها. ثم ذكر محاولة المحقّق العراقي (رحمه الله) للبرهنة على هذه الدعوى فقال: «قد حاول المحقّق العراقيّ (قدّس سرّه) البرهنة على هذه الدعوى، وذلك بربط المسألة بمسألة أُخرى، وهي أنّه هل يمكن أو يقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة؟ فبعضهم ذهب إلى أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح.

ومن هنا يستكشفون دائماً عندما تأتي قرينة منفصلة، أنّه كانت هناك قرينة متّصلة وضاعت، لئلّا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وذهب بعضهم الآخر إلى عدم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة إذا اقتضت المصلحة ذلك.

ومن ثمّ يقول (قدّس سرّه): إذا قلنا بقبح التأخير، فهذا معناه: أنّ احتمال إرادة خلاف الظاهر في هذا الكلام مساوق دائماً لاحتمال القرينة المتّصلة؛ لأنّه يقبح على فرض إرادة خلاف الظاهر أن لا ينصب قرينة على ذلك، وحينئذٍ: فإذا نفينا احتمال القرينة المتّصلة بأصالة عدم القرينة، لم يبقَ احتمال آخر يوقفنا عن العمل بالدليل؛ لأنّ منشأ إرادة خلاف الظاهر منحصر باحتمال القرينة المتّصلة، إذن: لا نحتاج إلى أكثر من أصالة عدم القرينة المتّصلة.

وأمّا إذا بنينا على أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس قبيحاً، إذن:

---

(١) فرائد الأصول، مصدر سابق: ج١، ص١٣٥.

فمجرّد نفي القرينة المتّصلة بأصالة عدم القرينة لا يكفي للعمل بهذا الدليل؛ إذ لعلّه قد أراد خلاف الظاهر حتّى مع عدم نصب القرينة. إذن: فنحتاج إلى أصالة الظهور وراء أصالة عدم القرينة»[1].

بينما ذهب المحقّق الخراساني إلى إرجاع أصالة عدم القرينة إلى أصالة الظهور، وهذا ما أفاده بقوله: «قد عرفت حجّية ظهور الكلام في تعيين المرام: فإن أحرز بالقطع وأنّ المفهوم منه جزماً ـ بحسب متفاهم أهل العرف ـ هو ذا فلا كلام، وإلّا فإن كان لأجل احتمال وجود قرينة فلا خلاف في أنّ الأصل عدمها، لكنّ الظاهر أنّه معه يبنى على المعنى الذي لولاه كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءً، لا أنّه يبنى عليه بعد البناء على عدمها»[2].

وقد تابعه على ذلك الإمام الخميني (قدّس سرّه)، حيث قال: «والظاهر أنّ أصالة عدم القرينة ـ أيضاً ـ ترجع إلى أصالة الظهور، أي: العقلاء يحملون الكلام على ظاهره حتّى تثبت القرينة، ولهذا تتبع الظهورات مع الشكّ في قرينية الموجود ما دام كون الظهور باقياً»[3].

والوجه فيما ذهب إليه الآخوند في كفايته هو أنّ العقلاء تارةً يقطعون بعدم القرينة، وأُخرى يشكّون في وجودها، وفي كلتا الحالتين: لا إشكال في أنّ العقلاء يعملون بالظهور سواء قطعوا بعدم القرينة على الخلاف أم شكّوا. وحينئذٍ: أيّ أصل يجريه العقلاء في حالة القطع بعدم القرينة؟ فإن قيل: بأنّهم يجرون أصالة عدم القرينة، فهذا غير صحيح؛ لعدم الشكّ في القرينة، إذن: يتعيّن أن يكون الأصل العقلائيّ هو أصالة الظهور، والوجدان شاهد بأنّ

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٩، ص٣٢٥.

(٢) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٢٨٦.

(٣) أنوار الهداية، الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ: ج١، ص٢٤١.

المرجع العقلائيّ واحد في الحالتين، فإذا ثبت أنّ المرجع عقلائيّاً في الأوّل هو أصالة الظهور، يثبت بوجدانية وحدة المرجع: أنّ المرجع في الحالة الثانية ـ وهي حالة الشكّ في القرينة ـ أيضاً يكون أصالة الظهور. وقد ناقش الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) هذا الوجه وانتهى إلى عدم تماميّته[١].

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**الشكّ في وجودها**»، أي: الشكّ في القرينة المتّصلة.

• قوله (قدّس سرّه): «**لاحتمال غفلة السامع عنها**»، أي: عن القرينة المتّصلة.

• قوله (قدّس سرّه): «**وفي هذه الحالة تجري أصالة عدم الغفلة لأنّها على خلاف العادة وظهور الحال**»، أي: أنّ الغفلة على خلاف العادة وظهور الحال.

• قوله (قدّس سرّه): «**وبها**»، أي: بأصالة عدم الغفلة ننفي القرينة المتّصلة.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّه بها**»، أي: بأصالة عدم الغفلة تنتفي القرينة.

• قوله (قدّس سرّه): «**أن يكون الشكّ في وجودها**»، أي: في وجود القرينة.

• قوله (قدّس سرّه): «**وفي هذه الحالة يمكن نفيها بشهادة الراوي المفهومة من كلامه**»؛ لأنّه المفهوم أنّ الراوي عندما ينقل الكلام، ينقله بتمام خصوصياته وقيوده، لا أنّه ينقل الكلام ويسقط القرينة المتّصلة. فشهادة حال المتكلّم والراوي أنّه ينقل كلّ ما هو له دخل في الكشف عن المراد.

• قوله (قدّس سرّه): «**أن يكون الشكّ في وجود القرينة غير ناشئ من احتمال الغفلة**»، كما في الصورة الأولى.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا يمكن تنقيح موضوعها**»، أي: أصالة الظهور.

• قوله (قدّس سرّه): «**وبما ذكرناه اتّضح أن أصالة الظهور وأصالة عدم القرينة**»، وهنا السيّد الشهيد (قدّس سرّه) لم يقيده بالمتّصلة أو المنفصلة، يريد أن

---

(١) راجع: بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٩، ص٣٢٣.

يقول أصالة عدم القرينة المتّصلة على مبنانا وأصالة عدم القرينة المطلقة متّصلة أو منفصلة على مبنى الميرزا، هذان كلّ منهما أصل عقلائيّ في مورده.

● قوله (قدّس سرّه): «**فالأوّل**»، وهو أصالة الظهور.

● قوله (قدّس سرّه): «**أو بأصل عقلائيّ آخر**»، وهو أصالة عدم القرينة المتّصلة على مبنانا، ومتّصلة أو منفصلة على مبنى الميرزا.

● قوله (قدّس سرّه): «**والثاني**»، وهو أصالة عدم القرينة.

(١٤١)

الظهور الذاتي والظهور الموضوعي

الظهور الذاتي والظهور الموضوعي

الظهورُ ـ سواء كان تصوّرياً أو تصديقياً ـ تارةً يرادُ به الظهورُ في ذهن إنسانٍ معيّن، وهذا هو الظهورُ الذاتيّ، وأخرى يرادُ به الظهورُ بموجب علاقاتِ اللغة، وأساليبِ التعبيرِ العامّ، وهذا هو الظهورُ الموضوعيّ.

والأوّل يتأثرُ بالعوامل والظروف الشخصيةِ للذهن التي تختلفُ من فردٍ إلى آخر تبعاً إلى أنسه الذهنيِّ وعلاقاته، بخلاف الثاني الذي له واقعٌ محدَّدٌ يتمثّلُ في كلِّ ذهنٍ يتحرّكُ بموجب علاقاتِ اللغةِ، وأساليبِ التعبيرِ العامّ، وما هو موضوعُ الحجّيةِ الظهورُ الموضوعيُّ؛ لأنّ هذه الحجّيةَ قائمةٌ على أساس أنّ ظاهرَ حال كلِّ متكلّمٍ إرادةُ المعنى الظاهر من اللفظ، ومن الواضح أنّ ظاهرَ حالِه ـ باعتباره إنساناً عرفياً ـ إرادةُ ما هو المعنى الظاهرُ موضوعياً، لا ما هو الظاهرُ نتيجةً لملابساتٍ شخصيةٍ في ذهن هذا السامع أو ذاك.

وأمّا الظهورُ الذاتيُّ ـ وهو ما قد يُعبَّر عنه بالتبادر أو الانسباق ـ فيمكن أن يقالَ بأنّه أمارةٌ عقلائيةٌ على تعيين الظهور الموضوعي، فكلُّ إنسان إذا انسبقَ إلى ذهنه معنىً مخصوصٌ من كلامٍ ولم يجد بالفحص شيئاً محدّداً شخصياً، يمكن أن يفسِّر ذلك الانسباق، فيعتبرُ هذا الانسباقُ دليلاً على الظهور الموضوعيّ.

وبهذا ينبغي أن يميَّزَ بين التبادرِ على مستوى الظهور الذاتيِّ، والتبادرِ على مستوى الظهورِ الموضوعيّ.

فالأوّلُ: كاشفٌ عن الظهور الموضوعي وبالتالي عن الوضع. والثاني: كاشفٌ إنّيٌّ تكوينيٌّ ـ مع عدم القرينةِ ـ عن الوضع.

الشرح

يُعدّ بحث الظهور الذاتي والظهور الموضوعي من الأبحاث الحديثة في علم الأصول؛ فنحن عندما نطالع كلمات أعلام الأصوليين قبل الأستاذ الشهيد لا نجد لهذا البحث وجوداً؛ وإلى هذه الحقيقة أشار (قدس سره) بقوله: «إنَّ حجّية أصالة الظهور هل يكون موضوعها الظهور الذاتي أو الموضوعي، وهذا بحث لم يطرحه المحقِّقون وانَّما طرحوا مسألة أُخرى لم تكن جديرة بالبحث المستقلّ، وهي: أنَّ أصالة الحقيقة هل تكون معتبرة من باب التعبّد أم من باب أصالة الظهور؟ أي: هل الحجّة هي حمل اللفظ على معناه الحقيقي تعبّداً أم حمل اللفظ على المعنى المنسبق إلى الذهن منه فعلاً ولو لم يكن معنى حقيقيّ له. وفرّعوا عليه: انَّه في موارد احتمال قرينيّة المتّصل بناءً على الأوّل تجري أصالة الحقيقة لإثبات المراد، وأمَّا بناءً على الثاني فلا تجري أصالة الظهور؛ للشكّ في موضوعه بعد فرض احتمال قرينية المتّصل الهادم للظهور.

وقد تقدّم أنَّ ملاك الحجّية ليس هو حمل اللفظ على المعنى الموضوع له في اللغة تعبّداً أي: بما هو موضوع له وبقطع النّظر عمّا له دخل في تكوين المدلول الفعلي للكلام، بل الصحيح أنَّ الحجيّة موضوعها المعنى الظاهر لمجموع الكلام بما يكتنفه من قرائن متّصلة، والوضع أحد الأمور الملحوظة ضمناً في مقام الدلالة مع القرائن والملابسات الأخرى. وهذا واضح»[1].

الظهور الذاتي والظهور الموضوعي

تقدّم في المباحث السابقة أنّ الظهور ظهوران؛ تصوّري وتصديقي،

---

(١) بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، مصدر سابق: ج٤، ص٢٩١.

والأوّل ينشأ من وضع اللفظ للمعنى، بينما ينشأ الثاني من ظاهر حال المتكلّم في إرادة استعمال اللفظ في معناه وكونه مراداً له جدّاً. كما تقدّم أنّ الظهور حجّة، وموضوعه هو الظهور الثاني.

في هذا المبحث نريد أن نعرف هل الظهور الذي هو الحجّة هو الظهور الذاتي أم الموضوعي؟ من هنا نحتاج أوّلاً إلى معرفة المراد من الظهور الذاتي والموضوعي، فنقول:

يطلق الظهور الذاتي والموضوعي ويراد منهما أحد معنيين:

المعنى الأوّل: قد يطلق الظهور الموضوعي على الظهور الذي ينشأ من مبرّرات موضوعية؛ بينما يطلق الظهور الذاتي على الظهور الذي ينشأ من مبرّرات غير موضوعية بالظهور الذاتي.

المعنى الثاني: وقد يطلق الظهور الذاتي والموضوعي ويراد من الظهور الأوّل الفعلي ومن الظهور الثاني النوعي. فمثلاً: لو استعمل المتكلّم لفظة، ولم ينصب قرينة على مراده، فهذا الاستعمال عند نوع السامعين يظهر منه أنّ المتكلّم أراد المعنى الموضوع له اللفظ. وهذا الظهور يسمَّى بالظهور النوعي باعتباره حصل لنوع السامعين. وبنفس الوقت يحصل ظهورٌ لإنسان معيّن، وهذا الظهور قد يتفق مع الظهور النوعي وقد يختلف عنه. وحينئذٍ يسمّى هذا الظهور بالفعلي، بمعنى أنّه حصل لهذا السامع بالفعل ظهور.

وعليه يكون المراد من الظهور الذاتي: الظهور الذي يحصل في ذهن إنسان معيّن، وإن شئت قلت: الظهور لدى الشخص ذاته.

والمراد من الظهور الموضوعي: الظهور الثابت كحقيقة واقعيّة تكوينية بموجب علاقات اللغة ووضع اللفظ للمعنى على أساس ما هو المتعارف عند العرف والشرع العامّ من أساليب التعبير في محاوراتهم العرفية. وهذا المعنى هو محلّ الكلام.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «والمراد بالظهور الذاتي: الظهـور الشخـصي الذي ينسبق إلى ذهن كلّ شـخصٍ شـخص، وبـالظهور الموضـوعي الظهـور النوعيّ الذي يشترك في فهمه أبناء العرف والمحـاورة الـذين تمّـت عـرفيّتهم، وهما قد يختلفان لأنّ الشخص قد يتأثّر بظروفـه وملابـساته وسـنخ ثقافتـه أو مهنته أو غير ذلك، فيحـصل في ذهنـه أنـسٌ مخـصوصٌ بمعنـىً مخـصوصٍ لا يفهمه العرف العامّ عن اللفظ»[1].

إذن اتّضح لنا أنّ هذا الظهور يتأثّر بالعوامل العلميّة والعلوم الحديثة، وهذا هو الظهور الذاتي؛ لأنّه يتأثّر بمعلومات الإنسان، وهذا يعني أنّ معلومات الإنسان لها مدخلية في فهمه لما يسمع، فإذا كانت معلوماته بشكل (أ) فسوف يستظهر ممّا سمع معنىً معيّناً، وإذا كانت معلوماته بشكل (ب) يستظهر معنىً آخر. فهذا الظهور ـ على مستوى معلومات الإنسان ـ نسبيٌّ وليس مطلقاً.

فإذا اتّضح الفارق بين الظهـور الـذاتي والظهـور الموضـوعي، نقـول: إنّ الظهور الذي يكون حجّة ليس هو الظهور الذاتي النسبي الذي يتأثّر بالعوامل والظروف الشخصية للذهن، التـي تختلـف مـن فـردٍ إلى آخـر تبعـاً إلى أنـسه الذهني وعلاقاته، وإنّما هو الظهور الموضوعي الذي لا يتـأثّر بثقافـة النـاس، والذي ينشأ بموجب علاقات اللغة وأساليب التعبير العامّ؛ لأنّ هذه الحجّيـة قائمة على أساس أنّ ظاهر حال كلّ متكلّم إرادة المعنـى الظـاهر مـن اللفـظ، ومن الواضح أنّ المعنى يرتبط باللفظ على أساس أنّ اللفظ موضوع للمعنـى، والوضع إنّما كان لأهل اللغة بشكل عامّ لا للفرد الشخصي.

فالمتكلّم يتحدّد مراده الجدّي باعتباره فـرداً مـن أبنـاء اللغـة لا باعتبـاره

---

(١) بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، مصدر سابق: ج٤، ص٢٩١.

الشخصي، وهذا يعني أنّه يريد المعنى الذي يفهمه النوع العامّ وفقاً لقواعد اللغة وأساليب التعبير.

فحجيّة الظهور التي تقوم على أساس الكاشفيّة إنّما تكون كذلك؛ لأنّ اللفظ يكون كاشفاً عن المعنى، وكاشفيّته مرتبطة بوضعه له، وليس على أساس بعض الظروف والملابسات التي يتأثّر بها الشخص.

إذن موضوع حجّية الظهور هو الظهور الموضوعي لا الذاتي. وعليه كيف نحرزه مع أنّ ما باليد هو الظهور الذاتي؟ وإن شئت قلت: كيف نحرز الظهور الموضوعي مع أنّ الذي بيد كلّ إنسان وجداناً هو الظهور الذاتي؛ باعتبار أن كلّ سامع يفسّر ما سمعه بمقتضى ما يملك من معلومات في إطاره الذهني، لذا قد نجد لفظة واحدة يفسّرها الفقيه بشكل، ويفسّرها الكيميائي بشكل آخر، بينما يفسّرها الفيزيائي بشكل ثالث، وهكذا. فكيف نحرز الظهور الموضوعي، وبأيّ شيءٍ أعرف أنّ هذا الظهور الذي يتبادر إلى ذهني هو موضوعيٌّ وليس ذاتيّاً؟

في مقام الجواب نقول: إنّ كلّ إنسان إذا سمع اللفظ ينشأ عنده ظهور، ولكي نحرز الظهور الموضوعي لابدّ أن نجعل التبادر[1] على مستوى الظهور الذاتي أمارة عقلائية على تعيين الظهور الموضوعي. فكلّ شخص إذا انسبق إلى

---

(١) التبادر في المقام هو غير التبادر الذي هو من علامات الحقيقة، والفرق بينهما: هناك نحن نريد أن نكتشف أنّ المعنى المستعمل فيه معنىً حقيقيّ أم مجازيّ. فأقول إذا تبادر ذهننا إلى معنى من اللفظ بلا قرينة فالمعنى الحقيقي، أمّا هنا ليس كلامنا في أنّ الاستعمال حقيقيّ أو مجازيّ، وإنّما نريد أن نرى أنّ الظهور ذاتيّ أم موضوعيّ، فإذا تبادر إلى ذهننا معنى من لفظ أو من جملة، وفتّشنا داخل أذهاننا ولم نجد دليلاً على أنّ هذا التبادر كان منشؤه الإطار الذهني، فنقول: هو الظهور الموضوعي وليس الذاتي. (منه دام ظلّه).

ذهنه معنىً مخصوصٌ من كلامٍ، وبعد الفحص لم يجد شيئاً محدّداً شخصياً يمكن أن يفسّر ذلك الانسباق، فيعتُبر هذا الانسباق دليلاً على الظهور الموضوعي.

بعبارة أخرى: كلّ إنسان إذا انسبق إلى ذهنه معنىً مخصوص من كلامٍ، عليه أن يفتّش بأنّه هذا الظهور الذي انسبق إلى ذهنه هل كان منشؤه المعلومات الموجودة في الإطار الذهني، فلا يمكن حينئذٍ أن يُجعل أمارة عقلية على الظهور الموضوعي، أو كان منشؤه علاقات اللغة وأساليب التعبير العامّ، وحينئذٍ يُجعل الظهور الذاتي أمارة عقلائية على الظهور الموضوعي.

وقد يرد على هذا الكلام إشكالٌ حاصله: أنّ الإنسان الذي له إطار ذهنيٌّ لمعنىً معيّن، هل يتصوّر أنّ هذا التبادر منشؤه هو إطاره الذهني، أم يقول إنّ منشأ هذا التبادر هو أساليب التعبير العامّ وعلاقات اللغة؟ من الواضح أنّ كلّ إنسان عندما يتبادر إلى ذهنه معنىً يقول: هذا التبادر منشؤه قواعد اللغة، وإلّا يكون قد أقرّ بعدم حجّية الظهور الذي تبادر إلى ذهنه؛ لاحتمال أنّه ليس مراد المتكلّم.

إذن: الوصول إلى الظهور الموضوعي مشكل جدّاً، ومن هنا إذا ظهر لك من الروايات معنى، فلا تحكم ببطلان كلّ من خالفك بهذا الظهور؛ لأنّ ما ظهر لك ليس هو الدين بل هو ما فهمته أنت من الدين.

ومن خلال ما تقدّم ظهر لنا أنّ هناك نحوين من التبادر:

• التبادر على مستوى الظهور الذاتي: وهذا يكون كاشفاً عن الظهور الموضوعي، الذي يكشف بدوره عن الوضع، فيكون هذا التبادر كاشفاً عن الوضع بتوسّط الظهور الموضوعي.

• والتبادر على مستوى الظهور الموضوعي: وهذا هو الذي يكشف عن وضع اللفظ للمعنى على نحو الحقيقة في مقابل المجاز، فهذا التبادر يكشف

عن الوضع ابتداءً مع عدم وجود القرينة على المجاز؛ لأنّه معلول للوضع فيكون كاشفاً إنيّاً عنه، أي: أنّ هذا المعنى الذي تبادر إلى الذهن منشؤه الوضع العامّ عند أهل اللغة والمحاورة.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «ولا يخفى الفرق بين هذا الأمر والتبادر الذي يُجعل علامة على الحقيقة، فإنّ ذلك التبادر يُقصد منه كشف المعنى الحقيقي للفظ عند عدم القرينة كشفاً إِنّيّاً من باب كشف المعلول عن علّته، أي: يراد به إثبات الوضع لا نفي استناد الانسباق إلى أنس شخصي، ولهذا لابدَّ وأَنْ يراد به التبادر عند العرف لا عند من يشكّ في عرفيّته، ويحتمل استناد الانسباق عنده إلى أنسٍ شخصيّ، وأمَّا التبادر في المقام فيراد به إثبات التطابق بين ما يفهمه الشخص مع ما يفهمه العرف العامّ، سواءً كان مستند الفهم الوضع أو القرينة العرفية؛ ولهذا لا يشترط فيه إحراز عدم القرينة، كما هو واضح»[(١)].

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه) : «**تارةً يراد به الظهور في ذهن إنسانٍ معيّن**»، أو صنف معيّن كالفقهاء والأصوليين، فهذا أيضاً ظهور ذاتيّ، فلهذا أشكل الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) على الأصوليين في الحلقة الثانية بأنّه عندما سمعتم: (قف عند الشبهة، فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة)، حملتم الشبهة على المعنى الأصولي، ولكن من قال لكم أنّ مراد الإمام (عليه السلام) من الشبهة هذا المعنى الأصولي؟! ومن قال لكم أنّ القرآن عندما يقول: (إنَّما المشركون نجس)، يريد النجاسة بالمعنى الفقهي؟! ومن قال لكم أنّ المعصوم عندما يقول: (الناصبيّ أنجس من الكلب)، يريد النجاسة الشرعية؟ من هنا أفتى

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٤، ص٢٩٢.

(قدّس سرّه) بطهارة الناصبي، وحمل تلك الروايات على النجاسة المعنوية؛ لوجود قرائن تثبت هذا المعنى.

• قوله (قدّس سرّه): «**والأوّل يتأثّر بالعوامل والظروف الشخصية للذهن التي تختلف من فرد إلى آخر**»، ومن صنف إلى صنف، ولذا نجد أنّ الفقيه عندما يسمع رواية يفهمها بشكل، ونفس تلك الرواية عندما يسمعها العارف يفهم منها معنىً آخر.

• قوله (قدّس سرّه): «**بخلاف الثاني**»، وهو الظهور الموضوعي.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأمّا الظهور الذاتي وهو ما قد يعبّر عنه بالتبادر أو الانسياق**»، وهذا ليس التبادر الذي ذكرناه في علامات الحقيقة لتعيين أنّ المعنى المستعمل معنىً حقيقي، بل إنّ هذا لتعيين أنّ المعنى المستعمل هو الظهور الموضوعي.

• قوله (قدّس سرّه): «**فيمكن أن يقال بأنّه**»، الضمير يعود على الظهور الذاتي.

• قوله (قدّس سرّه): «**أمارة عقلائية على تعيين الظهور الموضوعي**»، إذن: الطريق إلى الظهور الموضوعي يمرّ من خلال الظهور الذاتي دائماً.

• قوله (قدّس سرّه): «**فكلّ إنسان إذا انسبق إلى ذهنه معنىً مخصوص من كلام ولم يجد بالفحص شيئاً محدّداً شخصياً**»، وهذا الفرض غير عمليّ، وإلّا كيف يجرّد نفسه حتّى يجد نفسه متأثّراً بالظرف الذهني وبالمعلومات الذهنية، أم غير متأثّر بها.

• قوله (قدّس سرّه): «**وبهذا ينبغي أن نميّز بين التبادر على مستوى الظهور الذاتي، والتبادر على مستوى الظهور الموضوعي**»، الذي هو التبادر في علامات الحقيقة والمجاز. فعندنا نوعان من التبادر: تبادر على مستوى الظهور الذاتي الذي يكون طريقاً للوصول للظهور الموضوعي، وتبادر على مستوى الظهور الموضوعي الذي يكون طريقاً للوصول إلى أنّ هذا اللفظ موضوع لهذا اللفظ حقيقة.

(١٤٢)

الظهور الموضوعي في عصر النصّ

- الوجه في هذا البحث
- الصيغ التي استخدمت للتعبير عن أصالة عدم النقل
- الكاشف عن عدم النقل بنظر العقلاء
- الأدلّة على أصالة عدم النقل
  - ✓ السيرة العقلائية
  - ✓ السيرة المتشرّعة

الظهور الموضوعي في عصر النصّ

لا شكّ في أنّ ظواهرَ اللغةِ والكلامِ تتطوّرُ وتتغيُّر على مرِّ الزمن بفعل مؤثّراتٍ مختلفةٍ لغويةٍ، وفكريةٍ، واجتماعية.

فقد يكونُ ما هو المعنى الظاهرُ في عصر صدورِ الحديثِ مخالفاً للمعنى الظاهرِ في عصر السماع الذي يرادُ العملُ فيه بذلك الحديث، وموضوعُ حجّية الظهورِ في عصر صدورِ الكلام لا في عصر السماعِ المغايرِ له؛ لأنّها حجّيةٌ عقلائيةٌ قائمةٌ على أساس حيثيّةِ الكشفِ والظهورِ الحاليّ.

ومن الواضح أنّ ظاهرَ حالِ المتكلّم إرادةُ ما هو المعنى الظاهرُ فعلاً في زمان صدورِ الكلامِ منه. وعليه فنحنُ بالتبادر نُثبِتُ ـ بطريق الإنِّ ـ الظهور الذاتيَّ، وبالظهور الذاتيِّ نثبتُ الظهورَ الموضوعيَّ في عصر السماع.

ويبقى علينا أن نُثبِتَ أنّ الظهورَ الموضوعيَّ في عصر السماع، مطابقٌ للظهور الموضوعيِّ في عصر الكلامِ الذي هو موضوعُ الحجّية، وهذا ما نثبُته بأصلٍ عقلائيٍّ يُطلَقُ عليه «أصالةُ عدمِ النقل»، وقد نسمّيه بأصالة الثباتِ في اللغة، وهذا الأصلُ العقلائيُّ يقومُ على أساس ما يُخيَّلُ لأبناء العرف ـ نتيجةً للتجارب الشخصية ـ من استقرار اللغةِ وثباتِها، فإنّ الثباتَ النسبيَّ، والتطوُّرَ البطيءَ للّغةِ يوحي للأفرادِ الاعتياديينَ بفكرة عدمِ تغيُّرِها وتطابقِ ظواهرها على مرِّ الزمن، وهذا الإيحاءُ وان كان خادعاً، ولكنّه على أيِّ حالٍ إيحاءٌ عامٌّ استقرَّ بموجبِه البناءُ العقلائيُّ على إلغاء احتمالِ التغييرِ في الظهور باعتباره حالةً استثنائيةً نادرةً تُنفى بالأصل.

وبإمضاء الشارعِ للبناء المذكورِ نثبتُ شرعيةَ أصالةِ عدمِ النقل، أو أصالةَ الثبات، ولا يعني الإمضاءُ تصويبَ الشارع للإيحاء المذكور، وإنّما يعني مِن الناحية التشريعيةِ جعلَه احتمالَ التطابق حجّةً ما لم يقمْ دليلٌ على خلافه.

ولا شكّ أيضاً في أنّ المتشرّعةَ الذين عاصروا المعصومينَ خلالَ أجيالٍ عديدةٍ طيلة قرنين ونصفٍ من الزمان، كانت سيرتُهم على العمل بأصالة عدمِ النقل، وعلى الاستناد في أواسطِ هذه الفترة وأواخرِها إلى ما يرونه من ظواهر الكلامِ الصادرِ في بدايات تلك الفترةِ، مع أنّها كانت فترةً حافلةً بمختلف المؤثّراتِ والتجديداتِ الاجتماعيةِ والفكريةِ التي قد يتغيَّرُ الظهورُ بموجبها.

الشرح

بعد أن فرغ المصنّف (قدّس سرّه) من إثبات أنّ موضوع الحجّية هو الظهور الموضوعي لا الظهور الذاتي، جاء في هذا المقطع ليُثبت أنّ الظهور الموضوعي في عصر صدور النصّ هو الحجّة لا الظهور الموضوعي في عصر السماع المتأخّر عن عصر الصدور.

الغاية من طرح هذا البحث

من الحقائق الثابتة أنّ اللغة موجودٌ حيّ، له تطوّر وتكامل وانتكاس، وله تغيّر وتبدّل، فحال اللغة كحال أيّ موجود حيّ آخر، بمعنى: أنّ حكمها كحكم الموجودات الحيّة، فكما أنّ الموجودات الحية تتطوّر وتتكامل وتؤثّر فيها الشرائط المختلفة، كذلك حكم اللغة؛ ويشهد لذلك أنّ اللفظة الواحدة يمكن أن تشير في هذا الزمان إلى معنىً يختلف تماماً عن معناها في الزمن السابق، وأنّ جملةً ـ يصحّ السكوت عليها ـ لو سمعها إنسان اليوم لتبادر إلى ذهنه منها معنىً يختلف عن المعنى الذي كان يتبادر منها إلى الشخص الذي عاش قبل خمسمائة سنة[1].

(١) فمثلاً: ما يتبادر من قوله تعالى: ﴿رَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ﴾ (المعارج: ٤٠) لإنسان اليوم ـ الذي شهد هذا التطوّر في العلوم وشهد هذه النظريات الحديثة ـ حركة الأرض؛ باعتبار أنّ الشمس تشرق على جزء من الأرض وتغرب عن جزء آخر، فالله ربّ المشارق وربّ المغارب، فيتبادر إلى ذهن الإنسان المعاصر عند سماع هذه الآية حركة الأرض، أمّا الذي كان يؤمن بأنَّ الأرض ساكنة فلا يتبادر إلى ذهنه نفس هذا المعنى.

وكذلك قوله تعالى: ﴿كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾ (الأنعام: ١٢٥)، فيه إشارة إلى

إذن هذه المفردات والجمل في ضمن دائرة معيّنة وعلوم اجتماعية وطبيعية معيّنة تأخذ معنىً، ولكن نفس هذه الجملة في ضمن ظروف علميّة أخرى يتغيّر مفهومها ويتبدّل.

بعد أن عرفت ما تقدّم نقول: إذا وردت رواية عن الإمام الصادق (عليه السلام) فهل المعنى المتبادر منها إلى ذهن إنسان اليوم هو نفس المعنى الذي أراده الإمام الصادق (عليه السلام)؟

بحسب قوانين اللغة فإنّ ما يتبادر إلى ذهني من معنىً، يختلف عن المعنى الذي أراده الإمام الصادق (عليه السلام).

وعليه: كيف يكون الظهور الذي وصل إليّ حجّة وهو مراد الإمام الصادق (عليه السلام)؟!

وإن شئت قلت: إنّ الظهورات الموجود اليوم هي الظهورات التي نحن نفهمها، وبعد التسليم بأنّها متغيّرة، فما هو الدليل على أنّ الإمام الصادق (عليه السلام) يريد هذا الظهور الذي نفهمه اليوم من كلامه؟ فلعلّه يريد معنى آخر!

فحاصل الإشكال: هو أنّ الذي يتبادر إلى ذهني شيءٌ والظهور الذي كان معاصراً للمعصوم (عليه السلام) شيءٌ آخر، فما هو الدليل على أنّ هناك تطابقاً بين الظهورين، بل العلم أثبت عدم التطابق بينهما، فعندما يقول الأصولي: إنّ الظهور حجّة، فهل الظهور في زمن المعصوم (عليه السلام) هو الحجّة، أم ظهور إنسان اليوم؟ من الواضح أنّ الظهور الأوّل هو الحجّة، وأنا لا أستطيع الوصول إليه؛ لاختلاف الزمان والظروف والشرائط. فهل هناك سبيل

الإنسان الذي يصاب بضيق. فإنسان اليوم بعد أن صعد الطائرة وعرف بأنّ الضغط يقل كلّما صعد للأعلى، بدأ يتبادر له هذا المعنى عند سماع هذه الآية المباركة. ومن الواضح أنّ هذا المعنى لم يكن متبادراً إلى ذهن الإنسان الذي عاش قبل اكتشاف هذه الحقائق العلمية. (منه دام ظلّه).

لإثبات أنّ الظهورين متطابقان أم لا؟

فإذا كان كذلك، فقد يكون ما هو المعنى الظاهر في عصر النصّ والصدور مخالفاً للمعنى الظاهر في عصر السماع الذي يراد العمل فيه بذلك الحديث، هذا على فرض اختلاف الزمنين. والظهور الذي هو حجّة هو الظهور الموضوعي في زمن صدور الحديث لا الظهور في زمن السماع، لأنّ حجيّة الظهور قائمة على أساس حيثيّة الكشف عن المراد الجدّي الواقعي للمتكلّم، والذي يستكشف من خلال ظهور حال المتكلّم في أنّه يريد جدّاً ما قاله وما هو ظاهر كلامه. ومن الواضح أنّ ظاهر حال المتكلّم إرادة ما هو المعنى الظاهر فعلاً في زمن صدور الكلام منه، لا ما سوف يظهر من كلامه في المستقبل؛ لأنّ ذلك يستلزم أن لا يكون مبيّناً لمراده الجدّي مع كونه في مقام البيان والتفهيم لتمام مراده الجدّي بشخص كلامه ـ كما تقدّم ـ ولهذا يكون مخلّاً بما هو المتعارف عند العقلاء وأهل المحاورة من أساليب التعبير. وبهذا ظهر أنّ مراده الجدّي يتحدّد طبقاً لما يدلّ عليه ظاهر كلامه حين تكلّمه، وهذا يعني أنّ موضوع الحجّية هو الظهور الموضوعي للكلام في عصر صدور الحديث.

وبعبارة أخرى: إنّ المعصوم لّما كان بصدد بيان مراده الجدّي لمن يخاطبهم ويتحدّث معهم في زمن صدور الحديث، فلا معنى لأن يكون الظهور الموضوعي في عصر السماع هو الحجّة، خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار هذه التغيّرات التي حصلت في اللغة.

إذا عرفنا هذا، يبقى علينا أن نثبت أنّ الظهور الموضوعي المحرز في زماننا مطابق للظهور الموضوعي في عصر النصّ وصدور الكلام الذي هو موضوع الحجّية، وهذا ما نثبته بأصلٍ عقلائيّ يسمّى بأصالة عدم النقل؛ لأنّ العقلاء عندما يشكّون في كون الظهور الموضوعي في زمانهم مطابقاً للظهور

الموضوعي في عصر صدور الحديث أو غير مطابق، يبنون على المطابقة؛ إذ احتمال تغيّر الظهور في زمانهم عن الظهور في زمان صدور الحديث إنّما هو لاحتمال نقل اللفظ من معناه الذي كان عليه في ذلك الزمان إلى معنى آخر في زماننا الحاضر، من هنا تأتي أصالة عدم النقل لتنفي هذا الاحتمال.

فتحصّل: أنّه حتّى نقول: (كلّ ظهور حجّة)، علينا إثبات أمرين:

الأوّل: إثبات أنّ هذا الظهور الذاتي الذي عندنا هو الظهور الموضوعي، أمّا مع عدم إثبات ذلك فلا قيمة لهذا الظهور؛ لأنّ الظهور الذاتي يختلف من شخصٍ إلى شخص. وهذا الأمر نثبته من خلال جعل الظهور الذاتي أمارة عقلائية على الظهور الموضوعي، بالبيان المتقدّم.

الثاني: بعد إثبات الأمر الأوّل لابدّ من إثبات أنّ الظهور الموضوعي في زمان السماع مطابقٌ للظهور الموضوعي في عصر صدور النصّ من المعصوم (عليه السلام)، وهذا الأمر نثبته بأصالة عدم النقل.

الصيغ التي استخدمت للتعبير عن أصالة عدم النقل

أمّا ما يرتبط بالمطلب الثاني فنحن عندما نطالع كتب الأصول نراهم يستخدمون تعابير مختلفة يشيرون من خلالها إلى هذا الأصل.

فتارةً يعبّرون عنها بـ(أصالة عدم النقل).

وأخرى يعبّرون عنها بـ(الاستصحاب القهقرائي)، وهو أن يتعلّق اليقين بالشيء، ثمّ يحصل الشكّ فعلاً بذلك الشيء نفسه في الزمان السابق، فيكون المتيقّن متأخّراً زماناً عن المشكوك فهو بعكس الاستصحاب المصطلح. وهذا الاستصحاب ليس بحجّة إلّا في مورد واحد، وهو إثبات اللغة، كما إذا علمنا فعلاً بدلالة (الصعيد) على مطلق وجه الأرض، وشككنا في دلالته على ذلك في زمان التشريع، فنثبت ذلك بهذا الاستصحاب، وهو أصلٌ عقلائيّ في هذا

المورد وحجّيته ثابتة ببناء العقلاء.

قال الشيخ الأعظم في فرائده: «قد يوجد شيء في زمانٍ ويُشكّ في مبدئه، ويُحكم بتقدّمه؛ لأنّ تأخّره لازم لحدوث حادث آخر قبله، والأصل عدمه، وقد يسمّى ذلك بالاستصحاب القهقرى. مثاله: أنّه إذا ثبت أنّ صيغة الأمر حقيقة في الوجوب في عرفنا، وشُكّ في كونها كذلك قبل ذلك حتّى تُحمل خطابات الشارع على ذلك، فيقال: مقتضى الأصل كون الصيغة حقيقة فيه في ذلك الزمان، بل قبله؛ إذ لو كان في ذلك الزمان حقيقة في غيره لزم النقل وتعدّد الوضع، والأصل عدمه»[1].

ففي المقام نحن على يقين بأنّ هذا اللفظ يدلّ على المعنى في عصرنا، ولكن نشكّ في أنّه هل يدلّ على نفس هذا المعنى في عصر صدور الحديث ـ الذي هو أسبق زماناً على عصر السماع ـ أم لا يدلّ عليه؟ فنجري ما يسمّى بالاستصحاب القهقرائي، لإثبات أنّ المعنى كان ثابتاً في عصر صدور الحديث، وبه يرتفع الشكّ ويثبت التطابق بين عصر السماع وعصر الصدور.

وثالثة: يعبَّر عنه بـ(أصالة الثبات في اللغة)؛ باعتبار أنّ الأصل في اللغة والوضع الثبات وعدم التغّير، فإذا شككنا في الثبات نتمسّك بأصالة الثبات وعدم التغيّر، وبالتالي يثبت أنّ هذا المعنى الظاهر من اللفظ في عصر السماع هو نفسه المعنى الذي كان ظاهراً من اللفظ في عصر النصّ، على أساس أنّ التغّير خلاف الأصل.

والتعبير عن هذا الأصل بهذه الصيغة جاء في كلمات الأستاذ الشهيد، وقد أشار في تقريرات بحثه إلى سبب عدوله عن التسمية المتعارفة إلى هذه التسمية فقال: «والمحقّقون قد عالجوا هذه النقطة بأصلٍ عبّروا عنه بأصالة

---

(١) فرائد الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص٢٥٤.

عدم النقل، وقد يسمّونه بالاستصحاب القهقرائي؛ لأنّه يـشبه الاستـصحاب ولكن مع تقدّم المشكوك على المتيقّن زماناً، إلّا أنّه من الواضـح عـدم إمكـان استفادة حجّيته من دليل الاستصحاب وإنّما هو مفاد السيرة العقلائيـة، وقـد اصطلحنا عليه بأصالة الثبات في الظهورات؛ لأنّ هذا ـ كما أشرنا ـ لا يقتـصر فيه عـلى الأوضـاع اللغويـة بـل تـشمل الظهـورات الـسياقية التركيبيـة غـير الوضعيّة أيضاً»[1].

ورابعة: يعـبَّر عنـه بـ(أصـالة تـشابه الأزمـان)، كـما في كلـمات المحقّـق العراقي، حيث قال: «...ومع هذا الاحتمال لا يكاد يجدي هذا التبادر في مقام الاستنباط أصلاً، إلّا إذا انضمّ إليه أمر آخر وهو أصالة عدم النقل المعبَّر عنها بأصالة تشابه الأزمان كي يثبت بها كون المعنى المتبادر في سابق الزمـان أيـضاً هو المعنى المتبادر عندنا»[2].

الكاشف عن عدم النقل بنظر العقلاء

إنّ أصالة الثبات في اللغة هو أصل عقلائيّ يقـوم عـلى أسـاس مـا يخيّـل لأبناء العرف من استقرار اللغة وثباتها، فإذا كانت اللغة ثابتة ومـستقرّة فهـذا يعنـي أنّ الظهـور الموضـوعي الـذي أحرزنـاه في زماننـا مطـابق للظهـور الموضوعي في عصر صدور الحديث.

والأستاذ الشهيد عبَّر بأنّ العقلاء يخيَّل لهم ثبات اللغة واستقرارها وعدم تغيّرها، وسبب هذا التخيل هو الثبات النسبي والتطـوّر البطـيء للّغـة الـذي يوحي للأفراد العاديين بعدم تغيّر اللغـة، وبالتـالي تطـابق ظواهرهـا في جميـع الأزمان. قال (قدّس سرّه): «ونكتة هذه الـسيرة وملاكهـا بحـسب الحقيقـة نـدرة

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٤، ص٢٩٣.

(٢) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج١ـ٢، ص٦٧.

وقوع النقل والتغيير وبطئه بحيث إنَّ كلّ إنسان عرفيّ بحسب خبرته، غالباً لا يرى تغييراً محسوساً في اللغة؛ لأنّ عمر اللغة أطول من عمر كلّ فرد، فأدّى ذلك إلى أنَّ كلّ فرد يرى أنَّ التغيّر حادثة على خلاف الطبع والعادة»[١].

وتخيّل المطابقة ـ هذا ـ كافٍ في رفع اليد عن احتمال مخالفة الظهور الموضوعي في زمن السماع للظهور الموضوع في عصر النصّ؛ لأنّه إيحاء عامّ استقرّ بموجبه البناء العقلائي على إلغاء احتمال التغيير في الظهور؛ باعتباره حالة استثنائية نادرة تُنفى بالأصل. نعم، في صورة العلم بالمخالفة نعمل على طبقها.

الأدلة على أصالة عدم النقل

استدلّ الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) على حجّية أصالة عدم النقل والثبات في اللغة بدليلي: السيرة العقلائية، والسيرة المتشرعية.

الدليل الأوّل: السيرة العقلائية

أمّا دلالة السيرة العقلائية على حجّية أصالة عدم النقل؛ باعتبار أنّ العقلاء يرتّبون آثار الوقف والوصية ونحوهما على النصوص والوثائق القديمة في الأوقاف والوصايا طبق ما يفهمه المتولّي في عصره ولو كان بعيداً عن عصر الوقف. فلو وصلت بيد شخصٍ وصيةٌ عمرها أكثر من مائتين سنة فإنّه يرتب الآثار على وفق ما يفهمه وما يستظهر منها في زمن القراءة للوصية. أي: أنّه يعمل وفقاً للظهور الموضوعي لزمن القراءة، فهم يطبّقون هذا الظهور على الظهور الموضوعي لزمن صدور الوصيّة، ولا يعتنون لاحتمال التغيير في اللغة. ومنشأ ذلك ـ ما يفعله العقلاء ـ ما ذكرنا من أصالة عدم النقل أو أصالة الثبات، باعتبار أنّ كلّ واحد من العقلاء ـ بحسب عمره القصير ـ لا يرى ولا يلحظ التغيّر الذي يطرأ على اللغة، فيخيَّل له أنّ اللغة

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٤، ص٢٩٤.

ثابتة ومستقرّة ولا تتغيّر. وهذا الايحاء مجرّد تخيّل لا واقعية له. لكن مع ذلك يرتّبون عليه الأثر؛ لما ذكرنا.

والشارع أمضى هذا البناء العقلائي. وبإمضائه نثبت شرعية أصالة عدم النقل.

ولكن ينبغي الالتفات إلى أنّ أمضاء الشارع لا يعني تصويبه للإيحاء المذكور. نعم، الشارع اعتبر أنّ هذا الإيحاء كاشف تعبّدي عن الظهور، وأنّ احتمال الخلاف منتفٍ، وبالتالي فيكون احتمال التطابق بين الظهورين حجّة إلّا أن يثبت خلافه، وأنّ التغير قد وقع في هذا المورد بخصوصه فعلاً.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «وأمّا نكتة هذه السيرة، فهي أنّ كلّ إنسان بحسب خبرته وتجربته الشخصيّة غالباً لا يرى تغيّراً في اللغة، فإنّ اللغة أطول من عمر الأفراد، ولهذا يندر الإنسان الذي يرى تغييراً أو تطويراً في اللغة، بل المرئيّ دائماً هو الثبات، وهذا ممّا جعل كلّ إنسان يرى أنّ التغيّر في اللغة حادثة على خلاف الطبع والعادة، وحينئذٍ: فهنا نحن أمام أحد افتراضين:

الافتراض الأوّل: هو أنّه إمّا أن يكون هؤلاء الأصحاب التفتوا إلى حقيقة احتمال التغيير في الظهورات، وأجروا أصالة عدم النقل، وهذا معناه: أنّهم جعلوه أصلاً عقلائيّاً، وهو أصالة عدم النقل، والشارع أمضاه؛ باعتبار سكوته وتقريره لما عليه الأصحاب، وبهذا تكون أصالة عدم النقل حجّة.

الافتراض الثاني: هو أن يكون الأصحاب قد غفلوا عن هذه الناحية. وهذا غير مستبعد؛ باعتبار ندرة تغيّر اللغة في تجربة الإنسان الواحد، وعدم تكوّن انتباهٍ شاملٍ لعوامل تطوّر اللغة، فلعلّ هذا الاحتمال لم يطرأ على ذهنهم، لا أنّه طرأ وعولج بأصالة عدم النقل، ومع هذا يكفي هذا لإثبات المطلوب؛ لأنّه مع غفلتهم لو لم يكن الشارع قد أمضى أصالة عدم النقل لعرّض أغراضه للتفويت، وهذا يكشف عن إمضائه لأصالة عدم النقل،

وبهذا يتمّ المطلوب على أساس أحد هذين الافتراضين. وعليه: نستنتج أصلاً اسمه أصالة عدم النقل»[١].

الدليل الثاني: السيرة المتشرّعية

كان المتشرّعة في زمان الإمام العسكري (عليه السلام) ـ مثلاً ـ يبعدون عن زمان نزول القرآن قرابة القرنين ونصف من الزمان، وكانت سيرتهم قائمة على أصالة عدم النقل، بمعنى أنّهم عندما كانوا يقرؤون آيات القرآن كانوا يفهمونها بمقتضى الظهور الموضوعي لزمانهم، وهذا العمل كان بمرأى من الشارع ولم يردع عنه، والإمام (عليه السلام) لم يعترض على المتشرّعة بترتيبهم أثر الظهور الموضوعي في زمانهم، مع أنّ الروايات صادرة قبل ما يقارب القرنين من الزمن، مع احتمال وجود التغيير، وليس عدم الردع منه إلّا أمضاء لعملهم. وهذا دليل على حجّية أصالة عدم النقل.

وهذا ما أفاده (قدّس سرّه) في بحوثه، حيث قال: «وأمّا المظهر المتشرّعيّ لهذه السيرة، فهو عمل أصحاب الأئمّة (عليهم السلام)، فإنّ أصحاب الأئمّة (عليهم السلام) امتدّوا خلال فترة زمانيّة تساوي قرنين ونصف من الزمان، ولا نشكّ في أنّ الأجيال المتأخّرة من أصحاب الأئمّة (عليهم السلام) في هذه الفترة كانوا يعملون بما يرونه ظاهراً من الحديث والقرآن الكريم، بقطع النظر عن احتمال تغيّر الظهورات والملابسات التي كانوا يعيشونها وعن طول الفترة، وهي فترة مليئة بالمتغيّرات والحوادث، بحيث لا تجعل اللغة ثابتة خصوصاً في السنّة الشريفة، لكن مع هذا، فإنّ أصحاب الأئمّة (عليهم السلام) بقي ديدنهم هو ديدن الصحابة الأُوَل، فلم يُدخلوا في الحساب مسألة احتمال التغيير»[٢].

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٩، ص٣٨٢.

(٢) نفس المصدر.

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**وعلى الاستناد**»، أي: أنّ سيرة المتشرّعة كانت تستند إلى ما يرونه من ظواهر الكلام الصادر من بدايات تلك الفترة.

• قوله (قدّس سرّه): «**المغاير له**»، أي: المغاير لعصر صدور الحديث.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذا ما نثبته بأصل عقلائيّ**»، أي: نثبت التطابق بين الظهور الموضوعي في زماننا والظهور الموضوعي في زمن صدور النصّ بأصل عقلائيّ يسمّى بأصالة عدم النقل.

• قوله (قدّس سرّه): «**يطلق عليه بأصالة عدم النقل، وقد نسمّيه بأصالة الثبات في اللغة**»، هذا الأصل العقلائي يطلق عليه في كلمات الأصوليين بأصالة عدم النقل. أمّا الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) فقد عدل عن هذه التسمية إلى تسميته بأصالة الثبات في اللغة، وقد ذكرنا في الشرح سبب العدول.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذا الأصل العقلائي يقوم على أساس ما يُخيّل لأبناء العرف ـ نتيجة للتجارب الشخصية ـ من استقرار اللغة وثباتها**»، هذه المطالب حصّلها الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) من خلال مراجعته لعلمي الاجتماع والنفس، فمن خلال انفتاحه (قدّس سرّه) على هذه العلوم توصّل إلى هذه المطالب التي لها آثار كثيرة ومهمّة في عملية الاستنباط.

• قوله (قدّس سرّه): «**عدم تغيّرها وتطابق ظواهرها**»، أي: عدم تغيّر اللغة وتطابق ظواهر اللغة على مرّ الزمن.

• قوله (قدّس سرّه): «**باعتباره حالة استثنائية**»، أي: احتمال التغيير في الظهور حالة نادرة، لذا تنفى بالأصل العقلائي.

• قوله (قدّس سرّه): «**وبإمضاء الشارع للبناء المذكور نثبت شرعية أصالة عدم النقل أو أصالة الثبات**»، **فإن قلتَ**: كيف يمضي الشارع أصلاً خادعاً؟ **قلتُ**: لا يعني الإمضاء تصويب الشارع للإيحاء المذكور، وإنّما يعني من الناحية الشرعية جعل احتمال التطابق حجّة ما لم يقم دليل على خلاف التطابق.

(١٤٣)

موارد عدم جريان أصالة عدم النقل

١. ما لو علم بأصل النقل وشكّ في تاريخه

٢. الشكّ في أصل النقل مع العلم بوجود ما يقتضيه

ولكنّ أصالةَ عدمِ النقلِ لا تجري فيما إذا عُلِمَ بأصل التغيُّرِ في الظهور أو الوضع، وشُكَّ في تاريخه؛ لعدم انعقادِ البناءِ العقلائيِّ في هذه الحالة على افتراض عدم النقل في الفترة المشكوكة.

والسرُّ في ذلك أنّ البناءاتِ العقلائيةَ إنّما تقومُ على أساس حيثياتِ كشفٍ عامّةٍ نوعيةٍ، فحينما يُلغى احتمالُ النقل عرفاً، يستندُ العقلاءُ في تبرير ذلك إلى أنّ النقلَ حالةٌ استثنائيةٌ في حياة اللغةِ بحسب نظرهم، وأمّا حيثُ تثبتُ هذه الحالةُ الاستثنائيةُ فلا تبقى حيثيةُ كشفٍ مبرّرةٍ للبناء على نفي احتمالِ تقدّمِها.

بل لا يخلو التمسُّكُ بأصالة عدمِ النقل مِن إشكالٍ في الموارد التي عُلِمَ فيها بوجود ظروفٍ معيّنةٍ بالإمكان أن تكونَ سبباً في تغيُّر مدلولِ الكلمة، وإنّما المتيقّنُ منها عقلائياً حالاتُ الاحتمالِ الساذجِ للتغيُّرِ والنقل.

الشرح

بعد أن فرغ الأستاذ الشهيد من بحث أصالة عدم النقل أو أصالة الثبات في اللغة(١)، وبيان الأدلّة على حجّيتها، جاء في هذا المقطع ليبيّن الموارد التي لا تجري فيها أصالة عدم النقل. فذكر (قدّس سرّه) في المتن ـ وكذلك في بحوث الخارج ـ أنّ هناك موردين لا تجري فيهما أصالة عدم النقل؛ وهما:

المورد الأوّل: فيما لو علم بأصل النقل وشكّ في تاريخه

أي: ما لو علمنا بالنقل وشككنا أنّه متقدّم أم متأخّر، كما لو علمنا بحصول النقل ولكن لا نعلم هل حصل في القرن الأوّل أم في القرن الثاني؟ هل حصل في زمن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أم في زمن الإمام العسكري (عليه السلام)؟ كما لو علمنا بأنّ لفظ (الصلاة) نقل من معناه اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي الشرعي، ولكن شُكّ في تأريخ هذا النقل، أي أنّ هذا النقل هل حصل في صدر الشريعة وفي زمن النبيّ حتّى نحمل لفظ (الصلاة) في كلماته (صلّى الله عليه وآله) على الصلاة الاصطلاحية أم وقع في زمان الإمام العسكري أو الإمام الصادق (عليهما السلام) حتّى نحمل لفظ (الصلاة) في كلماته (صلّى الله عليه وآله) على معناها اللغوي.

فهل يمكن أن نتمسّك بأصالة عدم النقل، لنقول: إنّ النقل لم يحصل في زمن الرسول (صلّى الله عليه وآله)، وإنّما حصل في زمن الإمام العسكري (عليه السلام)؟ وفي مقام الجواب نقول: لا يمكن ذلك؛ لعدم انعقاد البناء العقلائي في هذه الحالة على افتراض عدم النقل في الفترة المشكوكة. وإن شئت قلتَ: لأنّ

---

(١) مرادنا من اللغة: الأعمّ من الكلمات والجمل والهيئات التركيبية. (منه دام ظلّه).

العقلاء إنَّما يتمسّكون بأصالة عدم النقل مع عدم العلم بالنقل، أمّا مع علمهم بالنقل فلا يوجد عندهم أصل بعدم النقل. وقد ذكر المحقّق الخراساني هذا المورد فقال: «وأصالة عدم النقل إنّما كانت معتبرة فيما إذا شكّ في أصل النقل، لا في تأخّره»[1].

وكذلك ذكره الأستاذ الشهيد في تقريرات بحثه فقال: «المورد الأوّل: هو فيما إذا علم بالنقل، وشُكّ في التقدّم والتأخّر، فإذا علم أنّ لفظة (الصلاة) نُقلت عن معناها اللغويّ إلى المعنى الشرعيّ، لكن لا يُدرى أنّها نُقلت في عصر النبيّ أو في أيّام الصادقين، فإنّه هنا لا تجري أصالة عدم النقل في أيّام النبيّ (صلى الله عليه وآله)؛ لأنّ السيرة العقلائيّة غير منعقدة في المقام على هذا.

والنكتة في عدم انعقادها هي أنّ العقلاء إنّما يبنون على أصالة عدم النقل؛ لأنّهم يرون أنّ تغيّر اللغة حادث غير طبيعيّ، وحينئذٍ: فالأصل عدمه.

أمّا إذا كان هذا الحادث معلوم الوقوع وإنّما يُشكّ في زمان وقوعه، حينئذٍ: لا يوجد غرابة في وقوعه في هذا الزمان أو ذاك بعد أن عُلِم بأصل الوقوع»[2].

المورد الثاني[3]: الشكّ في أصل النقل مع العلم بوجود ما يقتضيه

لو علمنا أنّ هناك شرائط وظروفاً معيّنة واحتملنا أنّها هي السبب في تغيير

---

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٢٢.

(٢) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٩، ص٣٨٣.

(٣) ذكرنا سابقاً أنّ هذه الأبحاث لا توجد في أبحاث الأصوليين السابقين على الأستاذ الشهيد (قدس سرّه)، والسرّ في ذلك هو أنّ الأستاذ الشهيد اطّلع على العلوم العصرية بنحو صارت جزءاً من إطاره الذهني، فعندما يحاكم الأفكار والأصول العقلائية يحاكمها ويفهمها من خلال هذا الإطار الذهني. (منه دام ظلّه).

مدلول الكلمة، فنحن لا نعلم أنّ النقل قد تحقّق ولكن نحتمل أنّها كانت مؤثّرة في النقل، فهل يمكن في مثل هذا المورد أن نتمسّك بأصالة عدم النقل؟

وفي مقام الجواب نقول لا يمكن. ولتوضيح المطلب نضرب المثال التالي: هناك الكثير من الروايات تنهى عن تفسيرات القرآن بالرأي، من هنا نسأل: ما هو المراد من الرأي؟ نحملها على المعنى اللغوي، وهو أن تفسّر القرآن بدون إعمال الموازين. هذا الفهم لكلمة (الرأي) ـ في الروايات الناهية عن تفسير القرآن بالرأي ـ أشكّ في ثبوته لها في زمان الأئمّة (عليهم السلام)، فقد يكون لكلمة (الرأي) في زمن الأئمّة وزمن صدور الروايات معنى آخر. وبعبارة أخرى: أشكّ في تطابق الظهور الموضوعي لكلمة (الرأي) في زماننا مع الظهور الموضوعي لها في زمن الصدور. أصالة عدم النقل تثبت المطابقة، ولكن الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) يذهب إلى عدم إمكان إجراء أصالة عدم النقل في هذا المورد؛ لاحتمال أنّ الأئمّة (عليهم السلام) عندما نهوا عن تفسير القرآن بالرأي كان نظرهم إلى قضية خارجية موجودة في زمانهم، وهي مدرسة الرأي لأبي حنيفة. فهو (عليه السلام) عندما نهى عن الرأي، لم يكن يقصد مطلق الرأي، بل كان مراده الرأي الاصطلاحي في زمانه، ومع وجود هذا الاحتمال لا يمكن إجراء أصالة عدم النقل. وقد قرر الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) هذا المورد في تقريرات بحثه ببيانٍ جميلٍ، فقال: «المورد الثاني الذي لا يجري فيه أصالة عدم النقل، هو: فيما إذا كان الشكّ في مؤثّريّة الموجود في النقل، لا في وجود مؤثّر في النقل.

وتوضيحه هو: أنّه تارةً نحتمل أن تكون الكلمة الفلانيّة قد نقلت من معنىً إلى آخر دون أن يكون أمامنا أشياء معيّنة نحتمل سببيّتها للنقل، وإنّما مجرّد احتمال في نفسه، ففي مثله: تجري أصالة عدم النقل.

وتارةً أُخرى نفترض أنّ هذا الاحتمال مقرون بتطوّر أحوال وأوضاع

نحتمل أن تكون هذه الأحوال والأوضاع سبباً في هذا التغيير، ففي مثله: لا تجري أصالة عدم النقل؛ لأنّ مدركها إمّا السيرة العقلائيّة وإمّا السيرة المتشرّعيّة، ومن الواضح أنّ السيرة المتشرّعيّة، القدر المتيقّن منها هو غير هذا المورد، فإنّا لا نجزم أنّ الأصحاب لو التفتوا إلى هذا الاحتمال لبنوا على أصالة عدم النقل؛ فإنّ هذا غير محرز، كما أنّ السيرة العقلائيّة غير منعقدة؛ لأنّ نكتتها هي شدّة استبعاد النقل لما يتراءى من ثباتٍ في اللغة، أمّا إذا التُفت بالتفصيل إلى سبب آخر، وأنّه موجب للنقل، ففي مثله: لا استبعاد في احتمال النقل، ومعه: لا جزم بانعقاد السيرة العقلائيّة على أصالة عدم النقل»[1].

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**والسرّ في ذلك لأنّ البناءات العقلائية إنّما تقوم على أساس حيثيات كشف عامّة نوعية**»، وقد ذكرنا ـ مراراً ـ أنّ الأصول العقلائية ليست تعبّدية، وإنّما هي أصول مبنيّة على حيثيات كشف عقلائية.

• قوله (قدّس سرّه): «**بل لا يخلو**»، إشارة إلى المورد الثاني أو الاستثناء الثاني من أصالة عدم النقل.

• قوله (قدّس سرّه): «**بوجود ظروف معيّنة بالإمكان أن تكون سبباً في تغيير مدلول الكلمة**»، أي: بالإمكان أن تكون تلك الظروف سبباً في تغيير مدلول الكلمة، بمعنى أنّها تحمل على المعنى الذي كان في زمانهم؛ لأنّ الاحتمال موجود، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال بأصالة عدم النقل.

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٩، ص٣٨٤.

(١٤٤)

التفصيلات في الحجية

- التفصيل بين ظهورات القرآن وظواهر غيره.
- التفصيل بين المقصود بالإفهام وغيره.
  - ✓ الاعتراضات على تفصيل المحقّق القمّي.
  - ✓ مناشئ الشكّ في القرينة.

التفصيلات في الحجية

توجدُ عدّةُ أقوالٍ تتّجهُ إلى التفصيل في حجّية الظهور، وقد أشرنا إلى أحدها في الحلقة السابقة، ونذكرُ فيما يلي اثنين من تلك الأقوال.

القولُ الأوّل: التفصيلُ بين المقصودِ بالإفهام وغيره. فالمقصودُ بالإفهام يعتبرُ الظهورَ حجّةً بالنسبة إليه؛ لأنّ احتمالَ القرينةِ المتّصلةِ على الخلاف بالنسبة إليه لا موجبَ له ـ مع عدم إحساسِه بها ـ إلاّ احتمالُ غفلتِه عنها، فيُنفى ذلك بأصالة عدم الغفلة باعتبارها أصلاً عقلائياً، وأمّا غيره فاحتمالُه للقرينة لا ينحصرُ منشؤهُ بذلك، بل له منشأٌ آخر، وهو احتمالُ اعتمادِ المتكلّمِ على قرينة، ثمّ التواطؤُ عليها بصورةٍ خاصّةٍ بينه وبين المقصود بالإفهام خاصّة، وهذا الاحتمالُ لا تجدي أصالةَ عدم الغفلة لنفيه، فلا يكونُ الظهورُ حجّةً في حقّه.

وقد اعترضَ على ذلك جملةٌ من المحقّقين بأنّ أصالةَ عدم القرينةِ أصلٌ عقلائيٌّ برأسه، يجري لنفي احتمالِ القرينة في الحالة المذكورة، وليس مردُّها إلى أصالة عدمِ الغفلةِ ليتعذّرَ إجراؤها في حقِّ غير المقصودِ بالإفهام الذي يحتملُ تواطؤَ المتكلّم مع مَن يُقصدُ إفهامُه على القرينة.

والتحقيقُ أنّ هذا المقدارَ من البيان لا يكفي؛ لأنّ الأصلَ العقلائيَّ لابدّ أن يستندَ إلى حيثيةٍ كشفٍ نوعية، لئلاّ يكونَ أصلاً تعبّدياً على خلاف المرتكزاتِ العقلائية، [وهذه الحيثية] متوفّرةٌ لنفي احتمالِ القرينةِ المتّصلةِ الناشئِ من احتمالِ غفلةِ السامعِ عنها. فإذا أُريدَ نفيُ احتمالِ القرينةِ المتّصلةِ الناشئ من سائر المناشئ أيضاً بأصلٍ عقلائيّ، فلابدّ من إبراز حيثيةِ

كشفٍ نوعيةٍ تنفي ذلك، وعلى هذا الأساس ينبغي أن نفتّشَ عن مناشئ احتمالِ إرادةِ خلافِ الظاهر عموماً، وملاحظةُ مدى إمكان نفيِ كلِّ واحدٍ منها بحيثيةِ كشفٍ نوعيةٍ مصحّحةٍ لإجراء أصلٍ عقلائيٍّ مقتضٍ لذلك.

ومن هنا نقول: إنَّ شكَّ الشخص غير المقصودِ بالإفهام في إرادة المتكلّم للمعنى الظاهر، ينشأُ من أحد أمور:

الأوّلُ: احتمالُ كونِ المتكلّمِ متستّراً بمقصوده، وغيرَ مريدٍ لتفهيمه بكلامه.

الثاني: احتمالُ كونِه معتمداً على قرينة منفصلة.

الثالثُ: احتمالُ كونِه معتمداً على قرينةٍ متّصلةٍ غفلَ عنها السامع.

الرابعُ: احتمالُ كونِه معتمداً على قرينةٍ ذاتِ دلالةٍ خاصّةٍ متَّفقٍ عليها بين المتكلّم، وشخصٍ آخرَ كان نظرُ المتكلّم إليه.

الخامسُ: احتمالُ وجودِ قرينةٍ متّصلةٍ التفتَ إليها السامعُ، ولكنّه لم ينقلْها إلينا ولو مِن أجل أنّها كانت متمثّلةً في لحن الخطاب أو قسماتِ وجهِ المتكلّم، ونحو ذلك ممّا لا يُعتبرُ لفظاً.

والفرقُ بين المقصود بالإفهام وغيرِهِ أنّ المقصودَ بالإفهام لا يوجَدُ الاحتمالُ الأوّلُ بشأنه، وكذلك الاحتمالُ الرابع، كما أنّ الاحتمالَ الخامسَ غيرُ موجودٍ في شأن السامعِ المحيطِ بالمشهدِ سواءٌ كان مقصوداً بالإفهام، أو لا.

وحجّيةُ الظهورِ في حقِّ غير السامع ممّن لم يُقصدْ إفهامُه تتوقّفْ على وجود حيثياتِ كشفٍ مبرّرةٍ عقلائيةٍ لإلغاء الاحتمالاتِ الخمسةِ بشأنه، وهي موجودةٌ فعلاً بالبيان التالي:

أمّا الاحتمالُ الأوّل فيُنفى بظهور حالِ المتكلّمِ في كونه في مقام تفهيمِ مرادِه بكلامه.

وأمّا الاحتمالُ الثاني فيُنفى بظهور حاله في أنّ ما يقولُه يريده، أي: أنّه في مقام تفهيمِ مرادِه بشخصِ كلامه.

وأمّا الاحتمالُ الثالثُ فيُنفى بأصالة عدم الغفلة.

وأمّا الاحتمالُ الرابع ـ وهو ما أبرزه المفصِّل ـ فيُنفى بظهور حالِ المتكلّمِ العرفيّ في استعمال الأدواتِ العرفية للتفهيم، والجريِ وفقَ أساليبِ التعبيرِ العامّ.

وأمّا الاحتمالُ الخامسُ فيُنفى بشهادةِ الناقلِ ـ ولو ضمناً ـ بعدم حذفِ ماله دخلٌ من القرائن الخاصّةِ في فهمِ المراد.

الشرح

بعد أن فرغ المصنّف (قدّس سرّه) من إثبات الحجّية للظهور، وبعد أنّ بيّن أنّ موضوع هذه الحجّية هو الظهور التصديقي الموضوعي ـ بالبيان الذي تقدّم ـ يشرع في هذا المقطع في تحديد دائرة تلك الحجّية.

وقد ذكرت عدّة أقوال تتّجه إلى التفصيل في حجّية الظهور، أوصلها البعض إلى سبعة أقوال، ذكر أحدها الأستاذ الشهيد في الحلقة الثانية، وذكر هنا قولين آخرين، فيكون مجموع الأقوال التي ذكرت لحجّية الظهور في الحلقات ثلاثة. ونحن سوف نشير إلى ما ذكره (قدّس سرّه) في الحلقة الثانية أوّلاً، ثم نتبعه بذكر القولين الآخرين اللذين ذكرهما (قدّس سرّه) في هذه الحلقة

القول الأوّل: التفصيل بين ظهورات القرآن وظهورات غيره

ذهب جملة من المحدّثين الأخباريين إلى التفصيل بين ظواهر القرآن الكريم وظواهر غيره، وقالوا: بأنّها حجّة في الثاني دون الأوّل، وقد أشار الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) إلى هذا المذهب بقوله: «ذهب جماعة من العلماء إلى استثناء ظواهر الكتاب الكريم من الحجّيّة، وقالوا: بأنّه لا يجوز العمل في ما يتعلّق بالقرآن العزيز إلّابما كان نصّاً في المعنى، أو مفسّراً تفسيراً محدّداً من قبل النبيّ (صلى الله عليه وآله) أو المعصومين من آله (عليهم الصلاة والسلام)»[1]. وعليه يمكن الاعتماد على ما هو نصّ في الكتاب الكريم مثل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾[2]، فهذه الآية نصٌّ في الحرمة، لذلك يمكن الإفتاء بالحرمة

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، مصدر سابق: ص٣٠٥.
(٢) المائدة: ٣.

طبقها. أمّا الآيات الظاهرة في معناها، كقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[١]، فاذا كان هناك تفسير محدّدٌ لها صادرٌ من النبيّ (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته الأطهار (عليهم السلام) نعمل به، وإلّا فلا يجوز العمل بالمعنى الظاهر للكتاب. فهذه الآية لايمكن استفادة وجوب الصلاة منها ما دامت ليست نصّاً وإنّما هي ظاهرة في الوجوب. نعم، نقول بوجوب الصلاة لأجل الدليل الوارد من السنّة والمفسّر للآية الكريمة. وهذا هو القول المعروف عن بعض الأخباريين، قال المحقّق العراقي (رحمه الله): «وأمّا الموضع الثاني ـ وهو حجّية ظواهر الكتاب ـ فقد خالف فيه بعض الأخباريين واستدلّوا على المنع بوجوه...»[٢].

ويوجد لتخريج هذا القول وتقريبه اتّجاهان:

الأوّل: دعوى الخروج التخصيصيّ، بمعنى: التسليم بأنّ الكتاب فيه ظواهر، ولكنّها خارجة تخصيصاً عن كبرى حجّيّة الظهور.

الثاني: هو دعوى الخروج التخصّصيّ، بمعنى: إنكار وجود ظهور في القرآن.

والقول بالتفصيل يناسب الاتّجاه الأوّل، وأمّا الاتّجاه الثاني فلا يكون قولاً بالتفصيل، بل إنكار للصغرى.

وقد أشار إلى أدلّة هذا التفصيل المحقّق العراقي في نهاية الأفكار، والاستاذ الشهيد في الحلقة الثانية وفي بحوث الخارج، وآخرون، وناقشوها، وأثبتوا عدم تماميّتها، وبالتالي بطلان هذا القول[٣].

---

(١) الأنعام: ٧٢.

(٢) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج٣، ص٩١.

(٣) ينظر تفصيل البحث في هذا التفصيل، كتاب الظنّ، دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه، تقريراً لأبحاث سيّدنا الأستاذ كمال الحيدري، بقلم: محمود نعمة الجياشي، دار فراقد، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ: ص٢٩١ـ٣٢٥، وكذلك كتاب أصول التفسير

القول الثاني: التفصيل بين المقصود بالإفهام وغيره

اختار المحقّق القمّي (رحمه الله) ـ في قوانينه ـ القول بحجّية الظـواهر بالنـسبة إلى من قُصد إفهامه، دون غيره[1]. فظواهر الخطابات حجّة في حقّ مـن قُـصد إفهامه بتلك الخطابات، وأمّا الغائبون فهم ممن لم يُقصد إفهامهم، فـلا تكـون ظواهر تلك الخطابات حجّة في حقّهم. وهـذا مـا أفـاده بقولـه: «ثـم إنّ هـذا الكلام إذا نُقل إلى غير المشافهين المشاركين لهم في التكليف بمقتضاه فإن كـان نقله بمعناه، بمعنى: أنّ مراده الواقعي صار يقيناً لهم وعلموا أنّه أراد ذلـك لا غير، فلا كلام فيه أيضاً. وإن كان نقله بلفظه، بمعنى: أنّه حصل لهم العلم بأنّ هذا هو لفظ الشارع، فالإشكال حينئذ في أنّ الظنّ الحاصل لهم من هذا اللفظ القطعي الصدور حجّة عليهم أم لا.

نقول حينئذٍ: إنّ هذا اللفظ على قسمين: قسم يحتمل أن يكون ممّـا يقـصد

والتأويل، السيّد كمال الحيدري، دار فراقد، الطبعة الرابعة، ١٤٣٣هـ: ص١١ـ٤٨.

(١) ذكرت عدّة تفسيرات للمقصود بالإفهام في كلمات المحقّق القمّي: فمنهم من فسّره بالمخاطب، في قبال من لم يقصد إفهامه الذي هو غير المخاطـب. ومـنهم مـن فـسّره بالمشافه، وغير المقصود بالإفهام هو غير المشافه، ونحن نقول: إنّ المراد من المقـصود بالإفهام ليس خصوص المخاطب ومن كـان حـاضراً في جلـسة الخطـاب، بـل هـو المخاطب بذلك الزمان وغيره؛ لوضوح أنّ الأئمّة (عليهم السلام) عنـدما كـانوا يعطـون الرواية إلى زرارة لا يخصّونه بها دون غيره، بل هي له ولمن هو حوله. إذن المراد بمـن يُقصد إفهامه: الأعمّ من المخاطب والسامع في ذلك الزمان. أمّـا الـسامع في الزمـان اللاحق فحيث إنّ الظهورات بالنسبة إليه قد تغيّرت، فلا يكون مقصوداً بالإفهام؛ لما ذكرنا سابقاً من أنّ الظهور الموضوعي في زمـان الـنصّ هـو الحجّـة ولـيس الظهـور الموضوعي في زماننا. فالمحقّق القمّي (رحمه الله) يذهب إلى أنّ السامع في هذا الزمن غير مقصود بذاك الظهور الموضوعي. فالظهور بالنسبة إليه ليس حجّة. نعم، مـن قـصد إفهامه بهذه الخطابات يكون الظهور حجّة بالنسبة إليه. (منه دام ظلّه).

به بقاؤه في الدهر والاستفادة منه كتأليفات المصنّفين، وقسم لا يقصد به ذلك بل إنّما قصد به تفهيم المخاطبين وإن كان غيرهم أيضاً مشاركين لهم في أصل الحكم. فأمّا الكتاب العزيز فهو وإن كان يمكن أن يكون من القسم الأوّل؛ وذلك لأنّا وإن لم نقل بعموم خطاب المشافهة للغائبين ـ كما حقّقناه في محلّه ـ لكنّا نقول بأنّ الله تعالى يريد من جميع الأمّة فهمه والتدبّر فيه والعمل على مقتضاه؛ خلافاً للأخباريين كما بيّناه سابقاً، فيكون هذا الظنّ أيضاً حجّة بالخصوص؛ لأنّ طريقة العرف والعادة في تأليف الكتب وإرسال المكاتيب والرسائل إلى البلاد البعيدة سيّما مع مخالفة الألسنة ومباينة الاصطلاحات، تقتضي ذلك؛ فإنّ المصنّفين وأهل المكاتيب والرسائل لا يريدون ممّن يبلغ إليه كتابهم إلّا العمل على مقتضاه بقدر فهمهم ووسعهم. فالذي يجب على الله تعالى أن يكتفي عنّا بما نفهمه من كتابه إمّا يقيناً أو ظنّاً، ولكن لم يثبت ذلك ثبوتاً علميّاً؛ لاحتمال أن يكون الكتاب العزيز من باب القسم الثاني سيّما الخطابات الشفاهية منه، وسيّما ما اشتمل على الأحكام الفرعية. ولا ينافي ذلك تعلّق الغرض ببقائه أبد الدهر أيضاً، لحصول الإعجاز وسائر الفوائد مع ذلك أيضاً»[1].

إذن: المحقّق القمّي يذهب إلى التفصيل في حجّية الظهور بين المقصود بالإفهام وغيره، فهو حجّة بالنسبة لمن قصد إفهامه، أمّا من لم يقصد إفهامه فلا يكون الظهور بالنسبة إليه حجّة. وهذا التفصيل يمكن تقريبه بأحد تقريبين:

التقريب الأوّل[2]: أنّ دليل حجّيّة الظواهر هو السيرة العقلائيّة، وأنّ السيرة العقلائيّة إنّما قامت على العمل بالظواهر بالنسبة لمن قُصد إفهامه، وأمّا

---

(١) قوانين الأصول، مصدر سابق: ص٤٥٠ـ٤٥١.

(٢) هذا التقريب لم يذكره المصنّف في متن الحلقات. نعم، ذكره في بحوث الخارج.

من لم يُقصد إفهامه، فلم تنعقد السيرة على العمل بالظواهر بالنسبة إليه.

«وحاصل وجه اندفاعه هو: عموم دليل اعتبار الظاهر ـ أعني سيرة العقلاء الثابتة في الظواهر مطلقاً حتّى بالنسبة إلى من لم يُقصد افهامه ـ والشاهد على إطلاق بنائهم هو: أنّه لا يسمع اعتذار من لم يُقصد إفهامه بأنّي لم أكن مقصوداً بالإفهام، فلا يكون مخالفة الحكم الذي تضمّنه الخطاب الموجّه إلى شخص معيّن ـ إذا كان شاملاً لغيره أيضاً ـ معصيةً، ومن المعلوم أن عدم السماع ليس إلّا لعدم صحّته، الكاشف عن عموم السيرة قطعاً، فلا مجال لتوهّم أنّ مقتضى القدر المتيقّن من السيرة التي هي دليل لبّي هو الالتزام بحجّية الظواهر في بعض الموارد لا مطلقاً»[1].

التقريب الثاني: ويبتني على بيان نكتة الفرق بين من قُصد إفهامه وبين من لم يُقصد إفهامه، بأن يقال: إنّ نكتة الفرق بينهما هي أنّ المقصود بالإفهام ليس هناك منشأ لاحتمال إرادة خلاف الظاهر بالنسبة إليه، إلّا خفاء القرينة عليه، بمعنى: أنّ المتكلّم إذا كان يريد خلاف الظاهر، حيث إنّه قاصد للإفهام، فإرادته للخلاف مع ذلك، يساوق وجوب نصب قرينة على مراده، وإلّا لكان كلامه على خلاف مقصوده، فالمقصود بالإفهام إنّما يحتمل إرادة خلاف الظاهر بسبب احتمال اختفاء القرينة وغفلته عنها، وإلّا فلو فرض جزمه بعدم القرينة وعدم الغفلة، إذن هو لا يشكّ ولا يحتمل إرادة الخلاف، وبأصالة عدم الغفلة ننفي القرينة، وبذلك يتعيّن أن يكون المقصود هو الظاهر، وإلّا يلزم أن يكون المقصود بالإفهام غير مقصود بالإفهام، وهو خلف.

وأمّا بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام، فلا يتعيّن أن يكون احتمال إرادة خلاف الظاهر ناشئاً من اختفاء القرينة المسبّب عن الغفلة عنها، بل لعلّ غير

---

(١) منتهى الدراية، مصدر سابق: ج٤، شرح ص٢٨١.

المقصود بالإفهام لم تحصل له غفلة أصلاً، لكن مع هذا نفترض أنّ المتكلّم تواطأ مع من كان يقصد إفهامه على إشارة مخصوصة يفهم بسببها المقصود بالإفهام فقط معنىً مخصوصاً، دون غير المقصود؛ فإنّه لم يطّلع على هذا الطرز من وسائل الإفهام، وحينئذٍ: فمثل هذا الشخص غير المقصود بالإفهام لا يمكنه أن ينفي القرينة بأصالة عدم الغفلة؛ لأنّ احتمال القرينة مستند لما عرفت من التواطؤ مع المقصود بالإفهام. وهذا الاحتمال لا يوجد ما ينافيه عقلائيّاً. ومن هنا، كان الظهور حجّةً بالنسبة للمقصود بالإفهام فقط.

قال الشيخ الأنصاري (رحمه الله) موجّهاً ما أفاده المحقّق القمّي (رحمه الله): «إنّ الظهور اللفظي ليس حجّة إلّا من باب الظنّ النوعي، وهو كون اللفظ بنفسه ـ لو خلّي وطبعه ـ مفيداً للظنّ بالمراد، فإذا كان مقصود المتكلّم من الكلام إفهام من يقصد إفهامه، فيجب عليه إلقاء الكلام على وجهٍ لا يقع معه الملقى إليه في خلاف المراد، بحيث لو فرض وقوعه في خلاف المقصود كان إمّا لغفلة منه في الالتفات إلى ما اكتنف به الكلام الملقى إليه، وإمّا لغفلة من المتكلّم في إلقاء الكلام على وجهٍ يفي بالمراد، ومعلوم أنّ احتمال الغفلة من المتكلّم أو السامع احتمالٌ مرجوحٌ في نفسه، مع انعقاد الإجماع من العقلاء والعلماء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة في جميع أمور العقلاء، أقوالهم وأفعالهم. وأمّا إذا لم يكن الشخص مقصوداً بالإفهام، فوقوعه في خلاف المقصود لا ينحصر سببه في الغفلة، فإنّا إذا لم نجد في آية أو رواية ما يكون صارفاً عن ظاهرها، واحتملنا أن يكون المخاطب قد فهم المراد بقرينةٍ قد اختفت علينا، فلا يكون هذا الاحتمال لأجل غفلة من المتكلّم أو منّا؛ إذ لا يجب على المتكلّم إلّا نصب القرينة لمن يقصد إفهامه.

مع أنّ عدم تحقّق الغفلة من المتكلّم في محلّ الكلام مفروض؛ لكونه معصوماً، وليس اختفاء القرينة علينا مسبّباً عن غفلتنا عنها، بل لدواعي

الاختفاء الخارجة عن مدخلية المتكلّم ومن أُلقي إليه الكلام»[1].

الاعتراضات على تفصيل المحقق القمي

أشار الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في المتن إلى اعتراضين على ما أفاده المحقّق القمّي (رحمه الله):

الاعتراض الأول: اعتراض جملة من المحقّقين

اعترض على تفصيل المحقّق القمّي المتقدّم جملة من المحقّقين، بما حاصله: إنّ أصالة عدم القرينة وأصالة الظهور كلٌّ منهما أصلٌ عقلائيّ برأسه، في مقابل أصالة عدم الغفلة، فلو كانا راجعين إليها، لتمّ ما أفاده المحقّق القمّي (رحمه الله)؛ لأنّ المقصود بالإفهام إنّما ينشأ عنده الشكّ لاحتمال الغفلة ليس إلا، وهذا الشكّ ننفيه بنفي احتمال الغفلة بأصالة عدم الغفلة، وهذا بخلاف غير المقصود بالإفهام؛ لأنّ منشأ احتماله غير ذلك.

ولكنّهما ليسا راجعين إليها بل كلّ واحد منهما أصلٌ عقلائيٌّ قائمٌ برأسه مقابل أصالة عدم الغفلة. فغير المقصود بالإفهام، وإن كان لا يكفيه أصالة عدم الغفلة، لكن يكفيه أن يرجع إلى أصالة الظهور، أو أصالة عدم القرينة، وبهذا يثبت المطلب.

قال المحقّق النائيني (رحمه الله): «إنّ جميع المحتملات التي تقتضي عدم إرادة المتكلّم ظاهر كلامه منفيّةٌ بالأصول العقلائية، ولا اختصاص لاحتمال غفلة المتكلّم عن نصب قرينة المراد، بل احتمال نصب القرينة السابقة أو اللاحقة أو احتمال قرينة الحال ـ وغير ذلك ممّا يفرض من الاحتمالات ـ كلّها مرجوحة في نظر العرف منفيّةٌ بأصالة العدم التي عليها بناء العقلاء، من غير فرق بين

---

(١) فرائد الأصول، مصدر سابق: ج١، ص١٦٠ـ١٦١.

المخاطب وغيره»[١].

وقال السيّد الخوئي (رحمه الله): «إنّ أصالة عدم الغفلة ولو لم تكن جاريةً في حقّ من لم يُقصد إفهامه، إلّا أنّها ليست أصلاً لأصالة الظهور، بل كلّ منهما أصل برأسه، وبينهما عموم من وجه، فتفترق أصالة عدم الغفلة عن أصالة الظهور في فعل البالغ العاقل إذا احتمل صدوره منه غفلة، وتفترق أصالة الظهور عنهما في كلام النبيّ والإمام؛ إذ لا يحتمل الغفلة فيه أصلاً، ويجتمعان في كلمات أهل العرف في محاوراته، فأصالة الظهور بنفسها أصلٌ عقلائيٌّ تجري بالقياس إلى من قُصد إفهامه ومن لم يقصد، كان حاضراً مجلس الخطاب أو لم يكن. والشاهد على ذلك ما نرى من أخذ أهل العرف والعقلاء في باب الإقرار بظاهر كلام المقرّ ولو كان إقراره عند شخصٍ أجنبيٍّ عن القاضي وعن المقرّ له، ولم يكونا مقصودين بالإفهام وحاضرين مجلس الخطاب إلى غير ذلك»[٢]. والتحقيق أنّ هذا المقدار من البيان غير كافٍ.

مناقشة المصنّف لاعتراض المحقّقين

من الواضح ـ كما ذكرنا مراراً ـ أنّ الأصل العقلائي لابدّ أن يستند إلى حيثية كشف نوعية، لئلّا يكون أصلاً تعبّدياً على خلاف المرتكزات العقلائية، فالعقلاء لكي يجروا أصالة عدم القرينة لابدّ من وجود حيثيات كشف عقلائية.

يرى الأستاذ الشهيد عدم كفاية ما أفاده المحقّقون في الاعتراض على تفصيل المحقّق القمّي؛ لأنّ أصالة عدم القرينة إن كانت أصلاً تعبّديّاً بحتاً فلابدّ من وجود دليلٍ خاصّ عليها وهو مفقود؛ هذا مضافا إلى أنّ الأصل

---

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص١٣٨ ، ١٣٩.

(٢) دراسات في علم الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص١٢٨، ١٢٩..

العقلائي ليس أصلاً تعبدّياً بل هو أصلٌ مستندٌ إلى حيثية الكشف النوعية.

وإن كانت أصالة عدم القرينة أصلاً عقلائيّا ـ كما هو الحقّ ـ فلابدّ أن تستند إلى حيثيّة كشف نوعيّة لدى العقلاء؛ وذلك لأنّ العقلاء لا يبنون على الأصول والقواعد إلّا إذا كانت كاشفة كشفاً نوعيّاً عن المراد.

وحينئذ نقول: إنّ احتمال وجود القرينة على الخلاف بالنسبة لمن قصد إفهامه منشؤه ـ كما ذُكر في التفصيل ـ احتمال الغفلة، وهو يُنفى بأصالة عدمها؛ لأنّها أصلٌ عقلائيٌّ كاشفٌ نوعاً عن المراد، حيث إنّ العقلاء في مثل هذه الحالة يبنون على حجيّة ظاهر كلام المتكلّم، ويعتبرون أنّ احتمال الغفلة عنها ساقط عن الاعتبار؛ لأنّ الأصل في كلّ إنسان أن يكون ملتفتاً لما يقول ويسمع، فمع عدم إحساسه بالقرينة على الخلاف نفهم عدم وجودها واقعاً.

وأمّا احتمال وجود القرينة على الخلاف بالنسبة لمن لم يقصد بالإفهام فلا ينحصر بما ذكره القمّي (رحمه الله) في الغفلة، بل يوجد لهذا الاحتمال مناشئ عديدة ومختلفة أيضاً، فإذا أريد نفي هذا الاحتمال بأصلٍ عقلائيّ كأصالة عدم القرينة مثلاً، فلابدّ أن يكون هذا الأصل العقلائي ذا حيثيّة كشف نوعيّة عن المراد. وعلى هذا الأساس ينبغي أن نفتّش عن مناشئ احتمال إرادة خلاف الظاهر عموماً، وملاحظة مدى إمكان نفي كلّ واحدٍ منها بحيثية كشف نوعيةٍ مصحّحةٍ لإجراء أصلٍ عقلائيٍّ مقتضٍ لذلك.

وهذا ما أفاده الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في تقريرات بحثه، حيث قال: «قد أوضحنا فيما سبق أنّ أصالة عدم القرينة بوصفه أصلاً عقلائيّاً فهو يرجع بحسب الحقيقة إلى أصالة عدم الغفلة، أو ما هو بحكم الغفلة من الأمور التي يكون الطبع على خلافها غالباً؛ إذن، لا بدّ من التفتيش عن نكتة بحيث تكون تمام الاحتمالات التي توجب خلاف الظهور، تكون ناشئة من خصوصيّات طبع يكون على خلافها، لكي نجري أصالة عدم القرينة.

إذن، فأصالة عدم القرينة ليست أصلاً تعبّديّاً برأسه، بل لا بدّ من التفتيش عن نكات نوعيّة يُستند إليها في نفي القرينة، ولهذا ذكرنا سابقاً أنّ عدم القرينة في مقام احتمال وجودها كما في مثال الورقة الممزّقة من كتاب المولى، كما في المسألة السابقة، فهنا لا يوجد نكتة نوعيّة تقتضي نفي القرينة، إذن: لا تجري أصالة عدم القرينة، إذن: نحن عندما نجري أصالة عدم القرينة لا بدّ وأن نكون قد وجدنا نكات نوعيّة عقلائيّة تكشف عن عدم القرينة بتمام ما يحتمل لها من مناشئ، إذن فلابدّ وأن نصوّر ذلك بالنسبة لغير المقصود بالإفهام.

والمقصود بالإفهام ادّعى أنّ منشأ احتمال القرينة عنده هو الغفلة، وحيث إنّ الطبع على خلاف الغفلة، حينئذٍ نجري أصالة عدم القرينة.

وأمّا غير المقصود بالإفهام فقد ادّعى أنّ له مناشئ أُخرى، إذن: لا بدّ من التفتيش عن نكات نوعيّة تكشف عن عدم تلك المناشئ لكي نجري أصالة عدم القرينة»[1].

مناشئ الشكّ في القرينة

إنّ شكّ الشخص غير المقصود بالإفهام في إرادة المتكلّم للمعنى الظاهر ينشأ من أحد أمور خمسة:

الأوّل: احتمال أنَّ المتكلّم ـ أساساً ـ كان قاصداً البيان بالنسبة إلى المقصود بالإفهام، وكان قاصداً الإجمال بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه؛ فيكون الإجمال وعدم الإفهام متعمّداً ومقصوداً من قبل المعصوم (عليه السلام)، وهذا يعني أنّه لم يكن في مقام البيان بل في مقام التمويه، ولهذا يقطع بعدم نصب المولى لقرينة متّصلة أو منفصلة، ولكن مع هذا القطع نحتمل أنّ المتكلّم أراد خلاف

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٩، ص٣٣٢.

الظاهر، ويحتفظ بسرّ مراده لنفسه؛ لأنّه لم يكن في مقام البيان. «وهذا الاحتمال وارد في حقّ المخاطب وغيره. نعم، المقصود بالإفهام لا يُحتمل هـذا في حقّـه؛ لأنّ كون المولى لـيس في مقـام بيـان مـراده بكلامـه، خـلاف كونـه مقـصوداً بالإفهام، ومن المعلوم أنّ النسبة بين المخاطب والمقصود بالإفهـام عمـوم مـن وجه»[1].

وهذا الاحتمال منفيّ بأصل عقلائيّ، وهو كون المتكلّم في مقام بيان مراده بكلامه، فينفى هذا الاحتمال بالظهور الحاليّ السياقي.

الثاني: احتمال كـون المـتكلّم معتمـداً عـلى قرينـةٍ منفـصلة عـلى خـلاف الظهور. «وهذا أيضاً وارد في حقّ المخاطب وغيره، ولكـن غـير وارد في حـقّ من قصد إفهامـه بـشخص ذلـك الكـلام؛ لأنّ ذلـك خلـف كونـه مقـصوداً بالإفهام بشخص ذلك الكلام»[2].

وهذا الاحتمال أيضاً منفيّ بظهور حال المـتكلّم أنّـه في مقـام بيـان مـراده بشخص كلامه، لا بمجموع كلامه، وهذا هو الظهور الحـاليّ الـسياقيّ الـذي يعتمد عليه لجعل القرائن المنفصلة على خلاف طبع العقلاء.

الثالث: احتمال كون المتكلّم قد اعتمـد عـلى قرينـةٍ متّـصلة عـلى خـلاف الظهور، غفل عنها السامع المقـصود بالإفهـام، فحينئـذٍ نجـري أصـالة عـدم الغفلة، من دون فرق بين المقصود بالإفهام وغيره.

الرابع: احتمال كون المتكلّم معتمداً على قرينـة ذات دلالـة خاصّـة متّفـق عليها بين المتكلّم وشخص آخر كان نظر المتكلّم إليه، وهو المقصود بالإفهـام، وهذه قرينة خاصّة بينهما. كـما لـو احتملنـا أنّ المـتكلّم أراد خـلاف الظـاهر؛

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٩، ص٣٣٣.

(٢) المصدر نفسه.

لاحتمال وجود طريقة في المحاورة بين المتكلّم والمخاطب المقصود بالإفهام. وهذا هو الاحتمال الذي أبرزه المحقّق القمّي (رحمه الله).

وهذا الاحتمال يُنفى بظهور حال المتكلّم العرفي في استعمال الأدوات العرفية للتفهيم، وأنّه يجري في المحاورة وفقاً للّغة والعرف عند أرباب المحاورة في مقام التفهيم والتفهّم. «وهذا الاحتمال يفرّق فيه بين المقصود بالإفهام وغير المقصود، فإنّ المقصود بالإفهام، هذا الاحتمال لا يكون وارداً بالنسبة إليه تكويناً، وإنّما يرد في حقّ غيره، ولكن غيره ينفيه بظهور حاليّ سياقيّ، وهو ظهور حال المتكلّم أنّه يجري في المحاورة وفقاً للّغة والعرف عند أرباب المحاورة في مقام التفهيم والتفهّم. واحتمال أن يكون قد وضع نظاماً خاصّاً، فهو على خلاف الطريقة المتّبعة عند العرف وأرباب المحاورة، إذن فأصالة عرفيّة المتكلّم في مقام التفهيم توجب نفي هذا الاحتمال»[(١)].

الخامس: احتمال وجود قرينةٍ متّصلة ولكنّها ليست لفظيّة، وإنّما حاليّة غير قابلة للنقل، مستفادة من حركة يد الإمام (عليه السلام) أو قسمات وجهه ونحو ذلك ممّا لا يعتبر لفظاً... وهذه القرينة الحالية التفت إليها السامع المقصود بالإفهام، ولكنّه لم ينقلها إلينا ولو من أجل أنّها كانت متمثّلة في لحن الخطاب. أو قسمات وجه المتكلّم.

وهذا الاحتمال يُنفى بشهادة الناقل ـ ولو ضمناً ـ بعدم حذف ما له دخل من القرائن الخاصّة في فهم المراد.

فمن خلال ما تقدّم: اتّضح أنّ هناك احتمالات خمسة، وحتى يكون الظهور حجّة نحتاج إلى أصول عقلائية خمسة. وهذه الاحتمالات بعضها مشتركة بين المقصود وغير المقصود، وبعضها مختصّة بغير المقصود. فالمقصود

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٩، ص٣٣٥.

بالإفهام لا يوجد الاحتمال الأوّل بشأنه، وكذلك الرابع. أمّا الثالث فلم يكن مختصّاً بغير المقصود بالإفهام، وإنّما يشمل المقصود بالإفهام وغير المقصود بالإفهام، فكما أنّ غير المقصود بالإفهام يحتاج إلى أصالة عدم الغفلة، كذلك المقصود بالإفهام يحتاج إليها. كما أنّ الاحتمال الخامس غير موجود بشأن السامع المحيط بالمشهد سواء كان مقصوداً بالإفهام أو لا. أمّا الاحتمال الثاني فهو وارد في حقّ المخاطب وغيره، ولكن غير وارد في حقّ من قصد إفهامه بشخص ذلك الكلام.

الخلاصة: هي عدم تمامية التفصيل الذي أفاده المحقّق القمّي (رحمه الله)، بمعنى أنّ الظهور حجّة لمن قصد إفهامه ولمن لم يقصد. قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «ومن هنا اتّضح أنّ المقصود بالإفهام وغيره من حيث النتيجة العمليّة لا يفرق الحال بينهما، فالمناشئ الأربعة الأُولى مسدودة بالنسبة لكلٍّ منهما، والمنشأ الخامس مفتوح لكلٍّ منهما»[1].

وقال المحقّق العراقي (رحمه الله): «**وأمّا دعوى** اختصاص حجّية الظهور لدى العقلاء بما لو أحرز كون المتكلّم في مقام تفهيم مرامه لكلّ أحد لا لشخص خاص، وإلّا فلا يفيد لغيره الظنّ بالمراد ولو نوعاً. **فمدفوعة** بمنع الاختصاص، بل الظاهر هو كفاية مجرّد كون المتكلّم في مقام تفهيم مرامه ولو لشخص خاصّ في الأخذ بظهور كلامه كما يكشف عنه إلزام العقلاء المتكلّم بما هو ظاهر كلامه عند سماع كلامه الملقى إلى غيره»[2].

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**وقد أشرنا إلى أحدها في الحلقة السابق**»، أشار المصنّف

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٩، ص٣٣٥.

(٢) نهاية الأفكار، آقا ضياء العراقي: ج٣، ص٩١.

إلى أحد التفصيلات في حجّة الظهور، وهو التفصيل بين ظهورات القرآن وظواهر غيره، فهو حجّة في الثاني دون الأوّل، وقد بيّن في بحث إثبات حجّية الدلالة في الدليل الشرعي اللفظي ـ تحت عنوان: ظواهر الكتاب الكريم ـ عدم تمامية هذا التفصيل.

• قوله (قدّس سرّه): «**التفصيل بين المقصود بالإفهام وغيره**»، أي: وغير المقصود بالإفهام. فالمقصود بالإفهام يعتبر الظهور حجّة بالنسبة إليه دون من لم يكن مقصوداً بالإفهام، وهذا التفصيل هو للمحقّق القمّي (رحمه الله) في القوانين.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّ احتمال القرينة المتّصلة على الخلاف بالنسبة إليه**»، أي: بالنسبة إلى المقصود بالإفهام.

• قوله: «**مع عدم إحساسه بها**»، أي: مع عدم إحساس السامع أو المقصود بالإفهام بالقرينة، فلا يكون حينئذٍ موجبٌ لها.

• قوله (قدّس سرّه): «**إلّا احتمال غفلته عنها**»، أي: إلّا احتمال غفلة المقصود بالإفهام عن القرينة المتّصلة.

• قوله (قدّس سرّه): «**باعتبارها**»، أي: أصالة عدم الغفلة.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأمّا غيره**»، أي: وأمّا غير المقصود بالإفهام.

• قوله (قدّس سرّه): «**فاحتماله للقرينة لا ينحصر منشؤه بذلك**»، أي: منشأ احتمال القرينة لا ينحصر باحتمال الغفلة.

• قوله (قدّس سرّه): «**وقد اعترض على ذلك جملة من المحقّقين**»، أي: وقد اعترض على تفصيل المحقّق القمّي (رحمه الله) جملة من المحقّقين، منهم: الميرزا النائيني والسيّد الخوئي (رحمهما الله).

• قوله (قدّس سرّه): «**بأنَّ أصالة عدم القرينة أصلٌ عقلائيّ برأسه**»، كلّما شكّ العقلاء في قرينةٍ، أجروا أصالة عدم القرينة.

• قوله (قدّس سرّه): «**يجري لنفي احتمال القرينة في الحالة المذكورة**»، أي: لمن لم يقصد بالإفهام.

• قوله (قدّس سرّه): «**وليس مردّها** »، وليس مردّ أصالة عدم القرينة إلى أصالة عدم الغفلة.

• قوله (قدّس سرّه): «**ليتعذّر إجراؤها**» أي: إجراء أصالة عدم القرينة في حقّ غير المقصود بالإفهام الذي يحتمل تواطؤ المتكلّم مع من يقصد إفهامه على القرينة.

• قوله (قدّس سرّه): «**احتمال كون المتكلّم متستّراً بمقصوده**»، بمعنى: أنّه كان في مقام التمويه بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه، وإلّا لا يعقل أن يكون قد أجمل كلامه بالنسبة إلى من قصد إفهامه؛ لأنّه يلزم نقض الغرض، وخلف الفرض؛ لأنّ المفروض أنّ الإمام (عليه السلام) هو يريد أن يفهمه، فكيف يكون مجملاً بالنسبة إليه.

• قوله (قدّس سرّه): «**والفرق بين المقصود بالإفهام وغيره أنّ المقصود بالإفهام لا يوجد الاحتمال الأوّل بشأنه**»؛ لأنّ الإجمال خلف قصد الإفهام، من هنا لا يعقل أنّ المقصود بالإفهام يوجد في شأنه الاحتمال الأوّل.

• قوله (قدّس سرّه): «**وكذلك الاحتمال الرابع**»، أي: أنّ الاحتمال الرابع كذلك لا يوجد الاحتمال الأوّل بشأنه؛ لأنّه احتمال كون المتكلّم معتمداً على قرينة ذات دلالة متفّق عليها بين المتكلّم وبين المقصود بالإفهام، وهذه غير موجودة بالنسبة إلى المقصود بالإفهام.

• قوله (قدّس سرّه): «**أمّا الاحتمال الأوّل فينفى بظهور حال المتكلّم في كونه في مقام تفهيم مراده بكلامه**»،والوجه في ذلك هو: أنّه قاصدٌ للبيان لمن قصد إفهامه، وقاصد للإجمال لمن لم يقصد إفهامه.

(١٤٥)

التفصيل بين من ظنّ بخلاف الظهور وبين غيره

- بيان التفصيل
- اعتراض الأعلام على التفصيل
- تعميق النائيني اعتراض الأعلام

القولُ الثاني: وتوضيحُه: أنّ ظهورَ الكلامِ يقتضي بطبعه حصولَ الظنّ ـ على الأقلّ ـ بأنّ مراد المتكلّم هو المعنى الظاهر؛ لأنّه أمارةٌ ظنيّةٌ كاشفةٌ عن ذلك، فإذا لم تحصل أمارةٌ ظنيّةٌ على خلاف ذلك، أثّر الظهورُ فيما يقتضيه، وحصل الظنُّ الفعليُّ بالمراد. وإذا حصلت أمارةٌ ظنيّةٌ على الخلاف وقع التزاحمُ بين الأمارتين، فقد لا يحصلُ حينئذٍ ظنٌّ فعلّي بإرادة المعنى الظاهر، بل قد يحصل الظنُّ على خلاف الظهور تأثّراً بالأمارة الظنّية المزاحمة.

وعلى هذا فقد يُستثنى من حجّية الظهورِ حالةُ الظنّ الفعليِّ بعدم إرادةِ المعنى الظاهر، بل قد يقالُ بأنّ حجّية الظهور أساساً مختصّةٌ بصورة حصولِ الظنِّ الفعليِّ على وفق الظهور.

ويمكن تبريرُ هذا القول بأنّ حجّيةَ الظهور ليست حكماً تعبّدياً وإنّما هي على أساس كاشفيةِ الظهور، فلا معنى لثبوتها في فرض عدمِ تأثيرِ الظهورِ في الكشف الظنّي الفعليِّ على وفقه.

وقد اعترضَ الأعلامُ على هذا التفصيل: بأنّ مدركَ الحجّيةِ بناءُ العقلاء، والعقلاءُ لا يُفرّقون بين حالات الظنّ بالوفاق وغيرِها، بل يعملون بالظهور فيها جميعاً، وهذا يكشفُ عن الحجّية المطلقة.

وهذا الاعتراضُ من الأعلام قد يبدو غيرَ صحيحٍ بمراجعة حالِ الناس، فإنّا نجدُ أنّ التاجرَ لا يعملُ بظهور كلامِ تاجرٍ آخرَ في تحديد الأسعار، إذا ظنَّ بأنه لا يريدُ ما هو ظاهرُ كلامه، وأنّ المشتري لا يعتمدُ على ظهور كلامِ البائعِ في تحديد وزنِ السلعةِ إذا ظنّ بأنّه يريدُ غيرَ ما هو ظاهرُ كلامِه وهكذا.

ومن هنا عمّقَ المحقّقُ النائينيُّ (رحمه الله) اعتراضَ الأعلام؛ إذ ميَّزَ بينَ العمل بالظهور في مجال الأغراضِ التكوينيةِ الشخصية، والعملِ به في مجالِ الامتثال وتنظيمِ علاقاتِ الآمرينَ بالمأمورين.

ففي المجال الأوّلِ لا يُكتفى بالظهور لمجرّدِ اقتضائِه النوعيِّ ما لم يؤثّر هذا الاقتضاءُ في درجةٍ معتدٍّ بها من الكشف الفعليّ، وفي المجال الثاني يُكتفى بالكشف النوعيِّ الاقتضائيِّ للظهور تنجيزاً وتعذيراً، ولو لم يحصل ظنٌّ فعليٌّ بالوفاق، أو حصل ظنٌّ فعليٌّ بالخلاف.

والأمثلةُ المشارُ إليها تدخلُ في المجال الأوّل لا الثاني.

الشرح

هذه تتّمة الكلام في تفصيلات الحجّية، فقد قلنا فيما سبق أنّه ذُكرت تفصيلات عديدة لحجّية الظهور، أشار الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) إلى ثلاثة منها[١]، ووصل بنا البحث إلى التفصيل الثالث[٢].

بيانه: نُقل عن بعض الأعلام التفصيل بين الظهور الذي لم يكن هناك ظنٌّ على خلافه، والظهور الذي يكون هناك ظنٌّ على خلافه، فهو حجّة في الأوّل دون الثاني. وقد نَقل هذا القول الشيخ الأنصاري (رحمه الله) في فرائده ونسبه إلى بعض متأخّري المتأخّرين من معاصريه، حيث قال: «ربّما يجري على لسان بعض متأخّري المتأخّرين من المعاصرين، عدم الدليل على حجّية الظواهر إذا لم تفد الظنّ، أو إذا حصل الظنّ الغير المعتبر على خلافها»[٣]. وقال في موضع آخر: «...ولعلّه الوجه فيما حكاه لي بعض المعاصرين، عن شيخه: أنّه ذكر له مشافهة: أنّه يتوقّف في الظواهر المعارضة بمطلق الظنّ على الخلاف حتّى القياس وأشباهه»[٤].

---

(١) التفصيل الأوّل: هو التفصيل بين ظواهر القرآن الكريم وظواهر غيره. وقد ذكره الماتن (قدّس سرّه) في الحلقة الثانية، وبيّنه الشارح دام ظلّه، في كتابه الدروس، كما أشار له في بداية المقطع السابق من هذا الشرح. والتفصيل الثاني: هو التفصيل بين من قصد إفهامه وبين من لم يقصد إفهامه، فيكون الظهور حجّة في الأول دون الثاني. وهذا ما تقدّم في المقطع السابق. أمّا التفصيل الثالث فهاهنا بحثه.

(٢) الثالث من حيث مجموع التفصيلات التي ذكرها المصنّف (قدّس سرّه) في مجموع الحلقات، وإلّا فإنّه الثاني من حيث الترتيب في هذه الحلقة.

(٣) فرائد الأصول، مصدر سابق: ج١، ص١٧٠.

(٤) فرائد الأصول، مصدر سابق: ج١، ص٥٩١.

توضيح ذلك: لمّا كان ظهور الكلام يقتضي بطبعه حصول الظنّ بأنّ مراد المتكلّم ومقصوده هو المعنى الظاهر من كلامه؛ باعتباره أمارة ظنّية كاشفة عن مراد المتكلّم، فحينئذٍ إمّا أنّ تقوم أمارة ظنية على خلاف ذلك أو لا.

فإذا لم تحصل أمارة ظنّية على خلاف ذلك الظهور، أثّر الظهور فيما يقتضيه، وحصل الظنّ الفعلي بمراد المتكلّم، أمّا إذا حصلت أمارة ظنّية على خلاف ذلك الظهور، فحينئذٍ يقع التزاحم بين الأمارتين (ظهور الكلام، والظنّ الفعلي على الخلاف)، وفي هذه الصورة قد لا يحصل ظنٌّ فعليٌّ بإرادة المعنى الظاهر، بل قد يحصل الظنّ على خلاف الظهور تأثّراً بالأمارة الظنّية المزاحمة. وعليه يستثنى من حجّية الظهور حالة الظنّ الفعلي بعدم إرادة المعنى الظاهر.

فهذا التفصيل تفصيلٌ بين ما إذا ظُنّ بخلاف الظهور، وبين ما إذا لم يُظنّ بخلافه، فالظهور إذا لم يحصل ظنّ على خلافه يكون حجّةً، وإن حصل ظنّ على خلافه لا يكون حجّة. بل قد يُقال: بأكثر من اشتراط عدم حصول الظنّ الفعلي بخلاف الظاهر في الحجّية، وهو اشتراط الظنّ الفعلي بالوفاق.

فتحصّل من كلّ ذلك: ذهاب جملة من العلماء إلى أنّ الظهور الحجّة هو الظهور الذي لم يحصل ظنٌّ فعليٌّ على خلافه، بخلاف الظهور الذي حصل الظنّ الفعلي على خلافه فهو ليس بحجّة. وترقّى البعض فقال بعدم كفاية ذلك، بل لابدّ من وجود ظنٍّ فعليٍّ بالوفاق، وإلّا لا يكون الظهور حجّة.

ويمكن تبرير هذا التفصيل بما ذكرناه سابقاً من أنّ العقلاء عندما يجعلون الحجّية للظهور، لا يجعلونه من باب التعبّد، وإنّما يجعلونه من باب الكشف عن المراد. فإذا كان عندنا ظنٌّ فعليٌّ على خلاف هذا المراد فحينئذٍ سوف يحصل ظنٌّ بعمل العقلاء على مقتضى هذا الظهور. فمثلاً: لو أخبر شخصٌ العقلاءَ بأنّ قيمة السلعة الكذائية كذا مقدار، فلكي يعملوا وفقاً لقول ذلك الشخص لابدّ من حصول الظنّ والاطمئنان بصحّة هذا الظهور، أمّا ما قام ظنٌّ فعليٌّ

على الخلاف فلا يعملون بمقتضى ذلك الظهور. فتحصّل أنّ العقلاء في مورد وجود ظنٍّ فعليٍّ على خلاف المراد والظهور، لا يعلمون بذلك الظهور، بل أكثر من ذلك نجدهم لا يعلمون بالظهور إلّا إذا كان هناك ظنٌّ فعليّ بالوفاق.

قال السيّد الخوئي (رحمه الله): «ومنشأ توهّم اعتبار ذلك: ما يشاهد من أنّ العقلاء لا يقنعون في أمورهم المهمّة ـ كما في الأموال والأعراض والنفوس ـ بمجرّد الظهور، إلّا إذا حصل لهم الظنّ أو الاطمئنان بالواقع، فإذا احتملوا إرادة خلاف الظاهر في كلام الطبيب لا يعملون به بلا إشكال»[١].

وقال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «وهذا التفصيل قد يُستشهد له بموارد من السيرة العقلائيّة، وعمل العقلاء بالظهورات في أوضاعهم الخارجيّة، حيث إنّهم لا يعملون بما ظُنّ أنّه على خلافها، إذن: فما استشهدوا به كلّه يرجع إلى موارد الغرض الشخصيّ ـ بحسب التحليل ـ فيما لو كان الظهور واقعاً في طريق التعرّف على غرض شخصيّ، من قبيل ما كنّا نقوله: من أنّ الإنسان يعمل بظهور كلام الطبيب، وهكذا. إذن: فهنا العمل بظهور الكلام، يكون في مجال الأغراض الشخصيّة.

وفي هذا المقام: إذا ادُّعي أنّ السيرة لم تنعقد على العمل بالظهور مع الظنّ بالخلاف، تكون هذه الدعوى صحيحة؛ إذ إنّ العقلاء قد لا يعملون بالظهورات في أغراضهم الشخصيّة فيما إذا ظنّ بخلافها»[٢].

ولما كان أهمّ دليل على حجّية الظهور هو السيرة العقلائية، فإذا لم تقم على العمل بالظهور في مورد وجود الظنّ الفعلي على الخلاف، فلا يمكن أن نتمسّك بذلك الظهور.

---

(١) دراسات في علم الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص١٢٧.

(٢) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٩، ص٣٣٦.

اعتراض الأعلام على التفصيل المتقدّم

اعترض الأعلام على هذا التفصيل بأنّ **دعوى عدم** عمل العقلاء بمقتضى الظهور عند قيام أمارة ظنّية على الخلاف **غير تامّة**. بل العقلاء يعملون بالظهور حتّى لو كانت هناك أمارة ظنّية على الخلاف.

قال الشيخ الأنصاري (رحمه الله): «لكنّ الإنصاف: أنّه مخالف لطريقة أرباب اللسان والعلماء في كلّ زمان»[(١)]. وقال في موضع آخر: «لكن هذا القول ـ أعني تقييد حجّية الظواهر بصورة عدم الظنّ على خلافها ـ بعيد في الغاية»[(٢)].

وقال المحقّق الخراساني (رحمه الله): «والظاهر أنّ سيرتهم على اتّباعها، من غير تقييد بإفادتها للظنّ فعلاً، ولا بعدم الظنّ كذلك على خلافها قطعاً، ضرورة أنّه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها، بعدم إفادتها للظنّ بالوفاق، ولا بوجود الظنّ بالخلاف»[(٣)].

وقال المحقّق الأصفهاني شارحاً عبارة الآخوند المتقدّمة: «إذ عدم الظنّ بالخلاف إنّما يعتبر إمّا من حيث إنّه جزء المقتضى أو من حيث إنّ الظنّ بالخلاف مانع.

لا مجال للأوّل؛ إذ الظاهر إنّما يكون حجّة من حيث الكاشفية عن المراد، والمعتبر من الكشف إمّا هو الكشف الفعلي أو الكشف الذاتي، ولا يعتبر عدم الظنّ بالخلاف في الكشف الذاتي قطعاً؛ لتحقّقه معه، وكذا في الكشف النوعي، واعتباره في الكشف الفعلي الشخصي راجع إلى اعتبار الظنّ الفعلي

---

(١) فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري: ج١، ص١٧٠.

(٢) فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري: ج١، ص٥٩١.

(٣) كفاية الأصول، الآخوند الخراساني: ص٢٨١.

بالوفاق، والكلام في عدم الظنّ بالخلاف لا في الظنّ بالوفاق.

ويمكن تقريب المنع بوجه آخر، وهو: أن عدم الظنّ بالخلاف إمّا هو بنفسه جزء المقتضى أو لازم الجزء، والأوّل محال؛ إذ المقتضى لا يعقل أن يكون عدمياً، فلا يعقل أن يتقوّم بالعدمي، والثاني خلف؛ إذ عدم الظنّ بالخلاف إنّما يكون لازماً لأمرٍ ثبوتيٍّ وهو الظنّ بالوفاق؛ حيث يستحيل اجتماع الظنّين، مع أنّ الكلام في اعتبار عدم الظنّ بالخلاف، لا في اعتبار الظنّ بالوفاق.

ولا مجال للثاني؛ إذ الظنّ بالخلاف إنّما يعقل أن يكون مانعاً إذا كان حجّة، حيث لا يعقل مزاحمة ما ليس بحجّة للحجّة، ومع فرض الحجّية فالظنّ بالخلاف إنّما يعتبر عدمه، حيث إنّه حجّة على خلاف الظاهر، وسقوط الظاهر عن الحجّية مع قيام الحجّة على خلافه أمر مسلّم بين الطرفين، غاية الأمر أنّ الظنّ على الفرض حجّة مطلقاً عند العقلاء، فيسقط معه الظاهر عن الحجّية، وحيث إنّه ليس شرعاً كذلك، فلا يسقط معه عن الحجّية»[1].

وهذه المناقشة من قبل الأعلام للتفصيل المتقدّم غاية في البساطة، بل غير تامّة ـ لا أقلّ بنحو الموجبة الجزئية ـ ويشهد لذلك مراجعة الواقع الخارجي. فالعقلاء إذا وجدوا أمارة ظنّية على الخلاف في بعض الموارد، يعملون بمقتضى ذلك الظهور، ولكن في موارد أخرى لا يعملون. فمثلاً: إنّا نجد أنّ التاجر لا يعمل بظهور كلام تاجرٍ آخر في تحديد الأسعار، إذا ظنّ أنّه لا يريد ما هو ظاهر كلامه، وأنّ المشتري لا يعتمد على ظهور كلام البائع في تحديد وزن

---

(١) نهاية الدراية، مصدر سابق: ج٢، ص١٦٣ـ١٦٤. ثمّ إنّ المحقّق الأصفهاني أشكل على ما أفاده أستاذه الآخوند، وقال: «وفيه: أنّه خلط بين المقتضى في مقام الثبوت والمقتضى في مقام الإثبات، وكذا بين المانع في مقام الثبوت والمانع في مقام الإثبات، فعدم الظنّ بالخلاف لا يصحّ أن يكون جزء المقتضى في مقام الثبوت لا في مقام الإثبات، كما أنّه لا يصحّ أن يكون مانعاً في مقام الإثبات لا في مقام الثبوت».

السلعة إذا ظنّ المشتري بأنّ البائع يريد غير ما هو ظاهر كلامه.

فدعوى أنّ العقلاء مطلقاً يعملون بالظهور وإن كان هناك أمارة ظنّية على خلاف المراد من ذلك الظهور، **فيها نظر**.

تعميق النائيني اعتراض الأعلام

بعد أن وجد المحقّق النائيني أنّ ما أفاده الأعلام غير كافٍ في إبطال التفصيل المتقدّم، عمّق ما أفادوه، ويمكن من خلاله إبطال التفصيل المذكور.

توضيح ذلك: تقدّم في بحث السيرة، وتحديداً عند التمييز بين أقسامها، بأنّ العقلاء تارة يعملون بالظهور في أغراضهم الشخصية، كما هو الحال في مراجعتهم لمعاجم اللغة لمعرفة معنى كلمة ما؛ لغرض الاستفادة منها في كتابة الشعر مثلاً. وأخرى يعملون بالظهور في أغراضهم التشريعية المرتبطة بوجود آمر ومأمور. والعقلاء لا يعملون بالظهور إذا كان هناك ظنٌّ فعليٌّ على الخلاف، أمّا في الأغراض التشريعية فهم يعملون بالظهور حتّى لو كان هناك ظنٌّ فعليٌّ على الخلاف، وحتّى لو لم يكن هناك ظنٌّ فعليٌّ بالوفاق. وهذا ما أفاده الميرزا النائيني بقوله: «إنّ بناء العقلاء ليس على التعبّد بالظواهر ولو لم يحصل لهم الوثوق ؛ لأنّه فرق بين ما إذا تعلّق الغرض باستخراج واقع مراد المتكلّم من ظاهر كلامه، فهذا لا يكون إلّا بعد الوثوق بأنّ الظاهر هو المراد ـ وعليه بناء العقلاء ـ وبين ما إذا كان الغرض الإلزام والالتزام بالظواهر في مقام الحجّة والاحتجاج، فإنّه في مثل ذلك لابدّ من الأخذ بظاهر الكلام ولو لم يحصل الوثوق بكونه هو المراد؛ إذ ليس للمولى مؤاخذة العبد على العمل بالظاهر عند عدم إرادته، كما أنّه ليس للعبد ترك العمل بالظاهر بمجرّد احتمال القرينة المنفصلة، وهذا ليس تفصيلاً في بناء العقلاء، حتّى يقال: إنّه لا معنى للتفصيل في بناء العقلاء، بل هذا التفصيل اقتضاه دليل الحجّية وطريقية الاحتجاج بين الموالى والعبيد وما يلحق بذلك ممّا كان في البين إلزام والتزام،

كالكلام الصادر بين الوكيل والموكل ونحو ذلك»[١].

فتحصّل: أنّ هذا التفصيل إنّما يكون متّجهاً في سيرة العقلاء بلحاظ مقاصدهم ومصالحهم الشخصيّة، ولا يكون متّجهاً في سيرة العقلاء بلحاظ المقاصد المولويّة التشريعيّة.

أضواء على النص

- قوله (قدّس سرّه): «**أمارة ظنّية كاشفة عن ذلك**»، أي: عن مراد المتكلّم.
- قوله (قدّس سرّه): «**فإذا لم تحصل أمارة ظنّية على خلاف ذلك أثّر الظهور فيما يقتضيه**»، أي: أنّ الظهور مقتضٍ يشترط فيه أن لا يبتلى بالمانع، والظنّ الفعلي على الخلاف مانع عن تأثير الظهور الأثرَ المطلوب منه.
- قوله (قدّس سرّه): «**وقع التزاحم بين الأمارتين**»، الأمارة الأولى: هي ظهور الكلام، والأمارة الثانية: هي الظنّ الفعلي على الخلاف.
- قوله (قدّس سرّه): «**فقد لا يحصل حينئذٍ ظنّ فعليّ بإرادة المعنى الظاهر**»؛ لوجود المعارض والمزاحم والمانع.
- قوله (قدّس سرّه): «**وقد اعترض الأعلام على هذا التفصيل**»، منهم الشيخ الأعظم في الفرائد، والمحقّق الخراساني في الكفاية.
- قوله (قدّس سرّه): «**والعمل به**»، أي: العمل بالظهور.
- قوله (قدّس سرّه): «**في مجال الامتثال وتنظيم علاقات الآمرين بالمأمورين**»، أي: في مجال الأغراض التشريعية.
- قوله (قدّس سرّه): «**ففي المجال الأوّل لا يكتفى بالظهور... الكشف الفعلي**». وإلّا لا يطمئن إليه الإنسان؛ ولا يعمل به في أغراضه الشخصية.
- قوله: «**والأمثلة... تدخل في المجال الأوّل**»، أي: الأغراض التشريعية.

---

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص١٤٥ ـ ١٤٦.

(١٤٦)

رأي المصنف في مقالة المحقق النائيني

وهـذا الكلامُ وإن كـان صـحيحاً وتعميقـاً لاعـتراض الأعـلام، ولكنّـه لا يبرزُ نكتةَ الفرقِ بينَ المجالين، ولا يحلُّ الشبهةَ التي يستندُ إليها التفصيلُ على النحو الذي شرحناه آنفاً.

فـالتحقيقُ الـذي يفـي بـذلك أن يقـال: إنّ مـلاكَ حجّيـة الظهـورِ هـو كشفُه، ولكن لا كشفُه عند المكلّف، بل كشفُه في نظر المولى، بمعنى: أنّ المولى حينمـا يَلحـظُ ظـواهرَ كلامِـه، فتـارةً: يلحظُهـا بنظـرةٍ تفـصيلية، فيستطيعُ بـذلك أن يميّـزَ بصورةٍ جازمةٍ ما أُريدَ به ظاهرُه عن غيره؛ لأنّه الأعرفُ بمراده، وأخرى: يلحظُها بنظرةٍ إجمالية، فيرى أنّ الغالبَ هو إرادةُ المعنى الظاهر، وذلك يجعلُ الغلبةَ كاشفاً ظنّياً عند المولى عن إرادة المعنى الظاهر بالنسبة إلى كلِّ كلامٍ صادرٍ منه حينما يلحظُه بنحو الإجمال، وهذا الكشفُ هو ملاكُ الحجّية؛ لوضوح أنّ حجّيةَ الأمارةِ حكمٌ ظاهريٌّ واردٌ لحفـظ الأغـراضِ الواقعيـةِ الأكثـرِ أهميّـةً، وهـذه الأهميّـةُ قـد اكتـسَبَتْها الأغـراضُ الواقعيـةُ الـتي تحفظُهـا الأمـارةُ المعتـبرةُ بلحـاظ قـوّةِ الاحتمـال، كما تقدّم في محلّه.

ومـن الواضـحِ أنّ قـوّةَ الاحتمـال المؤثّرةِ في اهتمـام المـولى إنّمـا هـي قـوّةُ احتمالـه، لا قوّةُ احتمـالِ المكلّف. فمـن هنـا تُنـاطُ الحجّيـةُ بحيثيّـة الكشفِ الملحوظةِ للمولى ـ وهي الظهور ـ لا بالظنِّ الفعليِّ لدى المكلّف.

وعلـى هـذا الأسـاس اختلـفَ مجـالُ الأغـراضِ التكوينيـةِ عـن مجـال علاقاتِ الآمرين بالمأمورين؛ إذ المناطُ في المجال الأوّلِ كاشفية الظهورِ لدى نفسِ العاملِ به، فقد يكونُ منوطاً بحصول الظنّ له، والمنـاطُ في المجـال الثاني مقدارُ كشفِه لدى الآمرِ الموجبِ لشدّةِ اهتمامِه الداعيةِ إلى جعلِ الحجّية.

الشرح

بعد أن ذكر المصنّف في المقطع السابق ثاني التفصيلين في حجّة الظهور، وبيّن اعتراض الأعلام عليه، وتعميق المحقّق النائيني لاعتراض العلماء، شرع لتحقيق ما أفاده المحقّق من خلال إبراز نكتة الفرق بين مجال الأغراض التكوينية الشخصية ومجال الامتثال وتنظيم علاقات الآمرين والمأمورين.

بيانه: إنّ كلام المحقّق النائيني (رحمه الله) وإن كان صحيحاً ومتيناً وتعميقاً لاعتراض الأعلام، إلّا أنّه يحتاج إلى تكميل؛ لأنّه لا يبرز نكتة الفرق بين مجال الأغراض التكوينية ومجال الأغراض الشخصية؛ باعتبار أنّ السؤال يبقى قائماً، لماذا العقلاء في مجال أغراضهم الشخصية لا يعملون بالظهور إلّا إذا لم يكن هناك ظنٌّ فعلي على الخلاف، أمّا في أغراضهم التشريعية فيعملون؟

مضافاً إلى أنّ ما أفاده المحقّق النائيني (رحمه الله) لا يحلّ الشبهة التي يستند إليها التفصيل المتقدّم؛ لأنّه لمّا كان العقلاء إنّما يعملون بالظهور على أساس حيثية الكشف، فلابدّ من ظنٍّ فعليٍّ بالوفاق، أو ـ لا أقلّ ـ لابدّ أن لا يكون هناك ظنٌّ فعليّ على الخلاف.

والخلاصة: «أنّه ربّما يعترض في المقام على الميرزا (قدّس سرّه) فيُقال: بأنّ حجّيّة الظهور في باب الأغراض المولويّة التشريعيّة أيضاً إنّما تكون بملاك الطريقيّة والكاشفيّة، لا الموضوعيّة والتعبّد البحت، ومعه: كيف ينسجم إطلاق الحجّيّة في هذا المجال مع عدمه في مجال الأغراض الشخصيّة والتي يكون الظهور طريقاً إليها؟ إذ ليس هذا إلّا التزاماً بموضوعيّة الظهور للحجّيّة»[1].

من هنا لابدّ من تعميق ما أفاده المحقّق النائيني (رحمه الله) وبيان نكتة الفرق

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٩، ص٣٣٧.

بين المجالين، فنقول: إنّ ما أفاده الأعلام من أنّ العقلاء لا يفرّقون تامٌّ، أمّا لماذا لم يفرّقوا؟ فهذا ما لم يبيّنه الأعلام، وكذلك لم يبيّنه المحقّق النائيني (رحمه الله). أمّا سيّدنا الشهيد (قدّس سرّه) فقد بيّنه بشكل دقيق وعميق. وهذا يعني أنّه (قدّس سرّه) لم يخالف الأعلام بل وافقهم، وبنفس الوقت لم يرتض ما أفادوه على ما هو عليه بل عمّقه. وهذا يؤيّد ما ذكرناه مراراً من أنّ الفهم في حالة تطوّر مستمرّ.

توضيح ذلك: إنّ العقلاء إنّما لا يكتفون في الأغراض الشخصية بمجرّد الظهور، بل لابدّ من الظنّ الفعلي بالوفاق، ويكتفون به في الأغراض التشريعية؛ باعتبار أنّ ملاك حجّية الظهور هو كشفه بنظر المولى لا كشفه عند المكلّف. بمعنى: أنّ الملاك في الأغراض الشخصية هو حصول الظهور والكشف عند المكلّف؛ أمّا الملاك في الأغراض التشريعية فهو الكشف عند من جعله حجّة. ولمّا كان الشارع هو الذي جعل الحجّية للظهور، إذن لابدّ أن نعرف أنّ هذا الظهور هل يكشف عنده أم لا يكشف عنده؟

وفي مقام الجواب نقول: قد تكون هناك ظهورات هي بحسابات الشارع كاشفة ولكنّها بحسابات المكلّف غير كاشفة، فلهذا حتّى لو حصل للمكلّف ظنٌّ فعليٌّ بالخلاف، ولم يحصل له ظنٌّ فعليٌّ بالوفاق، قد يحصل الكشف لمن جعل الظهور حجّة؛ بدليل إمضائه، وإلّا لو لم يحصل كشف لما أمضاه. فعندما قال: إنّ كلّ ظهور حجّة، استكشف من ذلك أنّ هذه الظهورات فيها كشف بنظره، وإن لم يكن فيها كشف عند السامع والمتكلّم والعامل؛ خصوصاً على مبنى الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي؛ حيث تقدّم من المصنّف القول إنّ الشارع إنّما جعل الحجّية لخبر الثقة؛ لأنّه وجد أنّ من بين كلّ مائة رواية مثلاً ٨٠٪ منها مطابقة لأحكامه و٢٠٪ غير مطابقة، فيقع التزاحم الحفظي؛ فلكي يحفظ الثمانين جعل الحجّية لخبر الثقة. أمّا في باب القياس فلمّا وجد من بين كلّ مائة استدلال فقهي مثلاً ٩٠٪ منها مخالف

للواقع ١٠٪ منها مطابق، فلكي لا يضحّي بالتسعين لأجل العشرة، ضحّى بالعشرة لأجل التسعين، ونفى الحجّية عن القياس.

كذلك الحال في الظهور، فهو يفيد الظنّ لا القطع، والشارع وجد أنّ من بين كلّ مائة ظهور يصل إلينا ٩٠٪ يكشف و١٠٪ لا يكشف، فحفاظاً على ٩٠٪ جعل الظهور حجّة، سواء كانت هذه الظهورات التي تكشف بنظره، تكشف كلّها بنظرنا أم بعضها يكشف أم جميعها لا تكشف. فلمّا كانت بنظره تكشف، جعل لها الحجّية.

أمّا في الأغراض الشخصية فالأمر مختلف؛ باعتبار أنّ الشخص إنّما يعمل هنا بالظهور إذا كان يكشف عنده؛ لأنّه يريد أن يرتّب غرضاً تكوينياً شخصياً على الظهور. أمّا إذا لم يكن كاشفاً عنده، فلا معنى لأن يعمل بذلك الظهور.

وبهذا البيان نكون قد أبرزنا نكتة الفرق بين عدم عمل العقلاء بالظهور في مجال الأغراض التكوينية الشخصية وعملهم به في مجال الأغراض التشريعية ولو لم يحصل ظنٌّ فعليٌّ بالوفاق أو حصل ظنٌّ فعليٌّ بالخلاف.

«إلّا أنّ الصحيح هو أنّ استقرار بناء العقلاء على العمل بالظهور في جانب المقاصد المولويّة، حتّى مع الظنّ على خلافه، لا يقدح في كون الظهور حجّة من باب الطريقيّة، وإن كان المكلّف يظنّ فعلاً بعدم مطابقة الظهور للواقع؛ لأنّه من باب الطريقيّة، ومع هذا، يكون حجّة على الإطلاق.

وفذلكة الموقف هي بالفرق بين نكتة الطريقيّة في الظهور الذي يعمل في الأغراض التشريعيّة، وبين نكتة الطريقيّة في الظهور الذي يعمل في الأغراض الشخصيّة.

وذلك أنّ الطريقيّة في باب الأغراض الشخصيّة التي هي النكتة في العمل بالظهور، هي الكاشفيّة عند صاحب الغرض الشخصيّ، فإذا حصل لدى صاحب الغرض الشخصيّ ظنٌّ بالخلاف، فحينئذٍ: قد يُقال: إنّ محرّكيّة

الطريقيّة تتوقّف؛ لأنّ المقصود من طريقيّته كاشفيّته عند صاحب الغرض الشخصيّ، وهذا وجدت عنده قرائن ظنّيّة بأنّ المتكلّم يريد خلاف ظاهر كلامه، ففي مثله: لا طريقيّة بالنسبة إليه، فيتوقّف عن العمل بالظهور.

وأمّا في مجال الأغراض المولويّة، فظهور كلام المولى لنفرض أنّه حجّة من باب الطريقيّة، لكن هذه الطريقيّة لو كانت عند العبد لأمكن القول بأنّ هذه الطريقيّة عند العبد انسدّت في المقام كما في الأوّل؛ لأنّ العبد يظنّ بالعدم.

لكنّ الميزان هو الكاشفيّة عند المولى لا العبد، فإنّ الأمارات التي يجعل الحكم الظاهريّ على طبقها، كما بيّنّاه سابقاً من أنّ الأحكام الظاهريّة تجعل كنتيجة للتزاحم بين الملاكات الواقعيّة في مقام الحفظ، والمولى يقدّم ما هو الأقرب والأهمّ، فالمولى حينئذٍ يلحظ ظواهر كلامه ويقول: إنّ هذه الظواهر يغلب فيها المطابقة للواقع، ولذا يجعل كلّ ظهور حجّة، والكاشفيّة عند المولى محفوظة على كلّ حال ما لم يحصل كاشف آخر عنده يكون معتبراً بهذه الدرجة.

ومطلق ظنّ العبد لا يكون كاشفاً بهذه الدرجة بحيث يكون مزاحماً لكاشفيّة الظهور، ومن هنا تكون الكاشفيّة بالمقدار اللازم لجعل الحجّيّة محفوظة في موارد الظنّ بالخلاف»[1].

أضواء على النص

- قوله (قدّس سرّه): «**وهذا الكلام**»، أي: كلام المحقّق النائيني (رحمه الله).
- قوله (قدّس سرّه): «**ولكنّه لا يبرز نكتة الفرق بين المجالين**» وإذا لم يحلّ نكتة الفرق بينهما تبقى الشبهة للقائل بالتفصيل على حالها؛ لأنّ القائل بالتفصيل يرجع ويقول إنّ العقلاء إنّما يعملون بالظهور لا على أساس التعبّد بل على

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٩، ص٣٣٧.

أساس الكشف النوعي، وما لم يوجد كشف نوعيّ بالوفاق حتّى بـالأغراض التشريعية فلا يعملون بالظهور.

• قوله (قدّس سرّه): «**فالتحقيق الذي يفي بذلك**»، أي: يفي ببيان نكتة الفـرق بين المجالين: الشخصي والتشريعي.

• قوله (قدّس سرّه): «**أنّ ملاك حجّية الظهور هو كـشفه**»، عنـد الـشخص إذا كان الغرض شخصياً، وعند المولى إذا كان الغرض مولوياً.

• قوله (قدّس سرّه): «**فتارةً يلحظهـا بنظـرةٍ تفـصيلية**»، أي: أنّ المكلّـف كلّـما وصلت له رواية واستظهر منها شيئاً، يسأل الإمام المعصوم (عليه السلام)، هل هذا الظهور مطابق للواقع أم لا؟ يقول ـ مثلاً ـ: مطابق للواقع، فأعرف أنّه حجّة، فهذه طريقة للتمييز بين الحجّة مـن غـير الحجّـة، والمطـابق للواقـع مـن غـير المطابق، والكاشف عن الواقع من غير الكاشف. ولكن هذه الطريقة ـ كما هو واضح ـ غير ممكنة، حتّى في زمان صدور النصّ.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّـه الأعـرف بمـراده**»، أي: لأنّ المـولى هـو الأعـرف بمراده.

قوله (قدّس سرّه): «**وأخرى يلحظها بنظرة إجمالية**»، أي: يلحـظ الظهـورات بنظرة إجمالية.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذا الكشف**»، أي: الكشف عند المولى لا عند المكلّف.

• قوله (قدّس سرّه): «**لوضوح أن حجّية الأمارة حكم ظاهريّ**»، لأنّه لا يفيـد إلّا ظناً.

• قوله (قدّس سرّه): «**ومن الواضح أن قوّة الاحتمال**»، عند المولى ولـيس عنـد الشخص المكلّف، نعم في الأغراض الشخصية عند الشخص المكلّف.

• قوله (قدّس سرّه): «**المؤثّر في اهتمام المـولى إنّـما هـي قـوّة احتمالـه**»، أي: قـوّة احتمال المولى لا قوّة احتمال المكلّف.

(١٤٧)

الخلط بين الظهور والحجية

الخلط بين الظهور والحجية

اتّضحَ ممّا تقدّمَ أن مرتبة الظهور التصوّريِّ متقوّمةٌ بالوضع، ومرتبةَ الظهور التصديقيِّ بلحاظ الدلالةِ التصديقيةِ الأولى، والدلالةِ التصديقيةِ الثانيةِ متقوّمةٌ بعدم القرينةِ المتّصلة؛ لأنّ ظاهرَ حالِ المتكلّم أنّه يفيدُ مرادَه بشخص كلامِه، فإذا كانت القرينةُ متّصلةً دخلَت في شخص الكلام ولم يكن إرادةٌ ما تقتضيه منافياً للظهور الحالي. وأمّا عدمُ القرينةِ المنفصلةِ فلا دخلَ له في أصل الظهور، وليس مقوّماً له، وإنّما هو شرطٌ في استمرار الحجّيةِ بالنسبة إليه.

ومن هنا يتّضحُ وجهُ الخلطِ في كلمات جملةٍ من الأكابر الموهمةِ لوجودِ ثلاثِ رُتبٍ من الظهور كلُّها سابقةٌ على الحجّية، ككلام المحقّقِ النائيني (رحمه الله).

الأولى: مرتبةُ الظهورِ التصوريّ.

الثانيةُ: مرتبةُ الظهورِ التصديقيِّ على نحوٍ يسوِّغُ لنا التأكيدَ على أنّه قال كذا وفقاً لهذا الظهور.

الثالثةُ: مرتبةُ الظهورِ التصديقيِّ الكاشفِ عن مرادهِ الواقعيِّ على نحو يسوِّغُ لنا التأكيدَ على أنّه أراد كذا وفقاً لهذه المرتبةِ من الظهور.

والأُولى لا تتقوَّمُ بعدم القرينة، والثانيةُ تتقوَّمُ بعدم القرينةِ المتّصلة، والثالثةُ تتقوَّمُ بعدم القرينةِ مطلقاً ولو منفصلةً. والحجّيةُ حكمٌ مترتّبٌ على المرتبة الثالثةِ من الظهور، فمتى وردت القرينةُ المنفصلةُ ـ فضلاً عن المتّصلة ـ هدمتِ المرتبةُ الثالثةَ من الظهور، ورفعَت بذلك موضوعَ الحجّية.

وهذا الكلامُ لا يمكنُ قبولُه بظاهره، فإنّه وإن كان على حقٍّ في جعل الظهورِ التصديقيِّ موضوعاً للحجّية ـ كما تقدّم ـ غيرَ أنّ الظهورَ التصديقيَّ للكلام في إرادةِ المعنى الحقيقيَ استعمالاً جدّياً ليس متقوّماً بعدم القرينةِ المنفصلة، بل بعدم القرينةِ المتّصلةِ فقط؛ لأنّ هذا الظهورَ منشؤُه ظهورُ حالِ المتكلّمِ في التطابق بين المدلولِ التصوّريِّ لكلامِه، والمدلولِ التصديقيّ، والتطابقِ بين المدلولِ التصديقيِّ الأوّل، والمدلولِ التصديقيِّ الثاني. والمنظورُ في هذين التطابقين شخصُ الكلام بكلِّ ما يتضمَّنُه من خصوصيات، فإذا اكتملَ شخصُ الكلام، وتحدَّدَ مدلولُه التصوريَّ والمعنى المستعملُ فيه، تنجّزَ ظهورُ حالِ المتكلّم في أنّ ما قاله، وما استُعملَ فيه اللفظُ، هو المرادُ جدّاً، ومجيءُ القرينةِ المنفصلةِ تكذيبٌ لهذا الظهورِ الحاليِّ لا أنّه يعني نفيَهُ موضوعاً.

ولهذا كان الاعتمادُ على القرينةِ المنفصلةِ خلافَ الأصلِ العقلائيِّ؛ لأنّ ذلك على خلاف الظهورِ الحاليّ، ولو كان الاعتمادُ عليها وورودُها يوجبُ نفيَ المرتبةِ التي هي موضوعُ الحجّيةِ مِن الظهور، لما كان ذلك على خلاف الطبعِ ولكان حالُهُ حالَ الاعتمادِ على القرائنِ المتّصلةِ التي تمنعُ عن انعقادِ الظهورِ التصديقيِّ على طبقِ المدلولِ التصوّريّ.

الشرح

ليس في هذا المبحث ما هو جديدٌ، وإنّما يرجع المصنّف إلى المباني التي ذكرها في بيان موضوع الحجّية؛ فقد ذكر (قدّس سرّه) في المباحث السابقة أنّ هناك ظهورين؛ ظهور تصوّري، وظهور تصديقي، والأوّل كان يتوقّف على وضع اللفظ للمعنى فقط، أمّا الظهور على مستوى الدلالة التصديقية ـ سواء كانت أولى أم ثانية ـ فهو يتوقّف على عدم القرينة المتّصلة، لا على عدم القرينة المنفصلة. لذا ذكرنا فيما سبق أنّ الظهور يتمّ بمجرّد الانتهاء من شخص الكلام، فعندما تأتي القرينة المنفصلة فهي تعارض أصل الحجّية، أمّا الظهور فهو تامّ ولا يتوقّف على عدم وجودها.

ومن هنا يتّضح وجه الخلط في كلمات جملة من الأكابر بوجود ثلاث رتب من الظهور كلّها سابقة على الحجّية، كما في كلمات المحقّق النائيني (رحمه الله)، حيث قال: «إنّ مراتب الدلالة ثلاث:

الأولى: الدلالة التصوّرية الناشئة من سماع اللفظ عند العالم بالوضع.

الثانية: الدلالة التصديقية، أعني بها انعقاد الظهور فيما قاله المتكلّم بحيث يكون قابلاً للنقل بالمعنى، وهذه الدلالة تتوقّف على عدم وجود القرينة المتّصلة ولا يضرّ بها وجود القرينة المنفصلة.

الثالثة: الدلالة التصديقية الكاشفة عن مراد المتكلّم واقعاً. وهذه الدلالة تتوقّف على عدم وجود القرينة مطلقاً سواء كانت متّصلة أم منفصلة»(١).

فتحصّل أنّه على مبنى الميرزا: الحجّية تأتي بعد ثلاث مراحل؛ الأولى: دلالة تصوّرية محرزة، بمعنى أنّه لابدّ من تحقّق الوضع، ثمّ عدم قرينة متّصلة،

---

(١) أجود التقريرات، مصدر سابق: ج١، ص٥٢٩ ـ ٥٣٠.

ثمّ عدم قرينة منفصلة، وبعد ذلك تأتي الحجّية. أمّا الأستاذ الشهيد فذهب إلى أنّه لابدّ أن تكون دلالة تصوّرية، وعدم قرينة متّصلة، بعد ذلك تأتي الحجّية

وبعبارة أخرى: إذا جاءت القرينة المتّصلة فتكون مكوّنة للظهور لا معارضة له، بعكس القرينة المنفصلة فهي معارضة للظهور لا مكوّنة له. وهذا هو الخلط الموجود في كلمات جملة من الأكابر ومنهم المحقّق النائيني (رحمه الله). والشاهد عليه: أنّ القرينة المنفصلة على خلاف الطبع العقلائي وليست موافقة للطبع العقلائي، أمّا القرينة المتّصلة فهي موافقة للطبع العقلائي؛ لأنّ من يستعمل القرينة المنفصلة يقال له: خالفت الظهور؛ لأنّه قال شيئاً ثمّ بعد ذلك جاء بما يخالفه. أمّا من يستعمل وينصب قرينة متّصلة في نفس الكلام فلا يُقال له إنّك خالف للظهور؛ لأنّها داخلة في تكوين الظهور.

فتحصّل: أنّ الأستاذ الشهيد يرى أنّ جملة من الأعلام كالمحقّق النائيني قد خلطوا بين المكوّن للظهور وبين الهادم والمعارض له، والحجّية تحتاج إلى الظهور، والظهور إنّما يتحقّق بمجرّد أن ينتهي المتكلّم من كلامه.

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**فإذا كانت القرينة متّصلة**»، فتكون مكوّنة للظهور لا معارضة له، بعكس القرينة المنفصلة فهي معارضة للظهور لا مكوّنة له. وهذا هو الخلط الموجود في كلمات جملة من الأكابر ومنهم المحقّق النائيني (رحمه الله).

• قوله (قدّس سرّه): «**دخلت في شخص الكلام**»، وكوّنت الظهور.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولم يكن إرادة ما تقتضيه منافياً للظهور الحالي**» العرفي للمتكلّم، إذن القرينة المتّصلة ليست منافية للظهور الحالي بل هي داخلة في تكوين شخص الظهور الحالي.

• قوله (قدّس سرّه): «**وليس مقوّماً له**»، أي: وليس عدم القرينة المنفصلة

مقوّماً للظهور الحالي.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإنّما هو**»، أي: عدم القرينة المنفصلة.

• قوله (قدّس سرّه): «**استمرار الحجّية بالنسبة إليه**»، أي: بالنسبة إلى أصل الظهور. وبعبارة أخرى: إنّ القرينة المنفصلة مانع من استمرارية المقتضي، بينما القرينة المتّصلة مانع من حدوث المقتضي؛ لأنّه لا يعطي مجالاً لانعقاد المعنى الحقيقي.

• قوله (قدّس سرّه): «**مرتبة الظهور التصوّري**»، وهذه المرتبة لا تتوقّف إلّا على الوضع.

• قوله (قدّس سرّه): «**فإنّه وإن كان على حقٍّ في جعل الظهور التصديقي موضوعاً للحجّية**»، أي: أنّ الميرزا النائيني على حقّ عندما جعل الظهور التصديقي موضوعاً للحجّية، في قبال المحقّق الأصفهاني الذي جعل الظهور التصوّري موضوعاً للحجّية.

• قوله (قدّس سرّه): «**كما تقدّم**»، في بحث حجّية الظهور من هذه الحلقة، تحت عنوان: تشخيص موضوع الحجّية.

• قوله (قدّس سرّه): «**فإذا اكتمل شخص الكلام**»، أي: إذا انعقد الظهور الحالي، وهذا معناه تحقّق الموضوع، فإذا تحقّق الموضوع فلابدّ من مجيء الحكم، وهو الحجّية. فإذا كان الموضوع هو الظهور الحالي المستفاد من الشخص، فبمجرّد أن يأتي سوف تأتي الحجّية، أمّا الميرزا فيقول: لا تأتي، بل تبقى إلى أن نحرز عدم القرينة المنفصلة.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولهذا كان الاعتماد على القرينة المنفصلة خلاف الأصل العقلائي**»، خلافاً لمبنى الميرزا، فإنّه لابدّ أن يلتزم أنّه على طبق الطبع العقلائي.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّ ذلك على خلاف الظهور الحالي**»، يعني الاعتماد على القرينة المنفصلة على خلاف الظهور الحالي.

(١٤٨)

الظهور التضمني

- موقع البحث في الدراسات الأصولية
- الاتفاق على المسألة
- الشكل الذي طرحت به المسألة
- سير البحث
- بيان المقصود بالظهور الاستقلالي والتضمّني

الظهور التضمني

إذا كان للكلام ظهورٌ في مطلب، فظهورُه في ذلك المطلب بكاملِه ظهورٌ استقلاليّ، وله ظهورٌ ضمنيٌّ في كلّ جزءٍ من أجزاء ذلك المطلب.

ومثالُ ذلك: أداةُ العموم في قولنا: (أكرِمْ كلَّ مَن في البيت)، ونفرضُ أنّ في البيت مائةَ شخصٍ، فلأداة العمومِ ظهورٌ في الشمول للمائة باعتبار دلالتِها على الاستيعاب، ولها ظهورٌ ضمنيٌّ في الشمول لكلّ واحدٍ من وحدات هذه المائة، ولا شكّ في حجّية كلِّ ظواهرِها الضمنية.

ولكن إذا ورد مخصّصٌ منفصلٌ دلَّ على عدم وجوب بعضِ أفرادِ العامّ، ولنفرض أنّ هذا البعضَ يشملُ عشرةً من المائة، فهذا يعني أنّ بعضَ الظواهرِ الضمنيةِ سوف تسقطُ عن الحجّية، لمجيء المخصّص.

والسؤالُ هنا هو: أنّ الظواهرَ الضمنيةَ الأخرى التي تشملُ التسعينَ الباقين، هل تبقى على الحجّية أو لا؟

فإن قيل بالأوّل، كان معناه أنّ الظهورَ التضمّنيَّ غيرُ تابعٍ للظهور الاستقلاليِّ في الحجّية. وإن قيل بالثاني، كان معناه التبعيةَ، كما تكونُ الدلالةُ الالتزاميةُ تابعةً للدلالة المطابقيةِ في الحجّية.

والأثرُ العمليُّ بين القولين أنّه على الأوّل نتمسَّكُ بالعامّ لإثبات الحكم لتمام مَن لم يشملْهُم التخصيصُ، وعلى الثاني تسقطُ حجّيةُ الظواهر التضمّنيةُ جميعاً ولا يبقى دليلٌ حينئذٍ على أنّ الحكمَ هل يشملُ تمامَ الباقي أو لا؟.

الشرح

في مبحث المبادئ العامّة ـ من هذا الكتاب ـ تعرض المصنّف (قدّس سرّه) إلى بحثٍ: تحت عنوان: تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية، وفصّل الكلام في هذا المطلب، وفي ختامه أشار إلى تبعية الدلالة التضمّنية للدلالة المطابقية، فقال: «وأمّا الدلالة التضمّنية فالمعروف بينهم أنّها غير تابعة للدلالة المطابقية في الحجّية»[1]، ولم يفصّل الكلام في هذا المبحث، بل لم يزد على العبارة التي نقلناها؛ عِلماً منه بأنّه سيبحث هذا المطلب بشكل مفصّل في مكانٍ آخر، وقد نوهّنا إلى ذلك في محلّه، حيث قلنا: «ذكر المصنّف (قدّس سرّه) في هذا المقطع[2] مسألة تبعية الدلالة التضمّنية للدلالة المطابقية أو عدم تبعيتها، وقد ذكرها على نحو الإشارة؛ لأنّه سوف يفصّل الكلام فيها في مبحث الظهور التضمّني، ونحن نوكل التفصيل إلى محلّه..»[3]. وهذا هو محلّ الوفاء بالعهد. وقبل الدخول في المسألة نشير إلى أمور:

الأمر الأوّل: موقع البحث في الدراسات الأصولية

يُعدّ بحث «الظهور التضمّني» من مباحث علم الأصول القديمة، ولكنّه عُنوِنَ في كتب الأصوليين بعنوان آخر، كما أنّ موضع بحثه عندهم يختلف عن موضع بحثه في الحلقات. فالأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) يُعتبر أوّل من أشار إلى هذه المسألة ضمن المبادئ العامّة للأدلّة المحرزة، مضافاً إلى بحثها بشكل

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ص٦٩.

(٢) أي المقطع: ٣٩.

(٣) شرح الحلقة الثالثة، آية الله العلّامة السيّد كمال الحيدري: ج٢، ص٢٨٩.

مفصّل هنا؛ أي: في مبحث حجّية الظهور تحت عنوان: الظهور التضمّني.

أمّا الأعلام من الأصوليين فقد تعرّضوا لها ضمن مباحث العامّ والخاصّ، تحت عنوان: حجّية العامّ المخصّص في الباقي. وسوف تأتي الإشارة إلى عباراتهم في الأمر الثاني.

الأمر الثاني: الاتفاق على المسألة

المعروف بين علماء الأصول عدم تبعية الدلالة التضمّنية للدلالة المطابقية في الحجّية؛ بمعنى عدم سقوط العامّ عن الحجّية رأساً بالتخصيص، بل يبقى حجّة في الباقي غير مورد التخصيص؛ قال الشيخ محمّد حسين الحائري: «إذا تخصّص العامّ بمجملٍ، سقط عن الحجّية في مورد الإجمال اتّفاقاً، وإنّما خصّصناه بمورد الإجمال؛ لأنّه إذا اشتمل على مورد غير مجمل، كما في قولنا: (أكرم الذين في الدار إلّا بعض علمائهم) دخل باعتبار غير مورد الإجمال في النزاع الآتي، واختلفوا فيما إذا تخصّص بما عداه في أنّه هل يبقى حجّة في الباقي أو لا إلى أقوال... والحقّ عندي أنّه حجّة مطلقاً كما عزي إلى أصحابنا وعليه المحقّقون من مخالفينا، وربما ذهب بعض الفضلاء المعاصرين إلى أنّه أقوى من العامّ الغير المخصّص...»[1].

وقال ابن الشهيد الثاني: «الأقرب عندي أنّ تخصيص العامّ لا يخرجه عن الحجّية في غير محلّ التخصيص، إن لم يكن المخصّص مجملاً مطلقاً. ولا أعرف في ذلك من الأصحاب مخالفاً. نعم، يوجد في كلام بعض المتأخّرين ما يشعر بالرغبة عنه. ومن الناس من أنكر حجّيته مطلقاً. ومنهم من فصّل، واختلفوا في التفصيل على أقوال شتّى...»[2].

---

(١) الفصول الغروية، مصدر سابق: ص١٩٩ـ٢٠٠.

(٢) معالم الدين، مصدر سابق: ص١١٦ـ١١٧.

وقال الشيخ محمّد تقي الرازي: «لا يخفى أنّ ظاهر إطلاقهم في العنوان ثبوت الخلاف في حجّية العامّ المخصّص مطلقاً سواء كان التخصيص بطريق الإخراج من غير تعيين للباقي أو بتعيين الباقي في بعض أفراده، متّصلاً كان كالتخصيص بالوصف أو الشرط ونحوهما أو منفصلاً كما إذا فسّر العامّ بالخاصّ.

والظاهر كما يتبيّن من ملاحظة الأدلّة: اختصاص الخلاف بالصورة الأولى، وأمّا الثانية فلا مجال للخلاف فيه؛ لوضوح دلالته وصراحته في تعيين المراد بالعامّ»[1].

وقال الميرزا القمّي: «العامّ المخصّص بمجمل، ليس بحجّة اتّفاقاً، فإن كان مجملاً من جميع الوجوه ففي الجميع، مثل قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾، ومثل: (اقتلوا المشركين إلّا بعضهم)، وإن كان إجماله في الجملة، ففي قدر الإجمال، مثل: (إلّا بعض اليهود)، فلا إجمال في غير اليهود، وأمّا المخصّص بمبين، فالمعروف من مذهب أصحابنا الحجّية في الباقي مطلقاً، ونقل بعض الأصحاب اتّفاقهم على ذلك، واختلف العامّة»[2].

وقال الشيخ الأنصاري: «إذا خصّص العامّ بأمر معلوم مفهوماً ومصداقاً، فلا ينبغي الإشكال في حجّية العامّ في الباقي، وليس ممّا يتطرّق عليه الاشتباه كما عليه المشهور، بل لم يظهر من أصحابنا فيه خلاف، وإنّما نسب الخلاف إلى بعض العامّة كأبي ثور...»[3].

---

(١) هداية المسترشدين، آية الله العظمى الشيخ محمّد تقي الرازي النجفي الأصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة: ج٣، ص٢٩٧.

(٢) قوانين الأصول، الميرزا القمّي، مصدر سابق: ص٢٦٥.

(٣) مطارح الأنظار، تقريرات الشيخ الأعظم الأنصاري، تأليف العلّامة المحقّق الميرزا أبو القاسم الكلانتري الطهراني، تحقيق ونشر مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية،

وقال الآخوند الخراساني: «لا شبهة في أنّ العامّ المخصّص بالمتّصل أو المنفصل حجّة فيما بقي فيما علم عدم دخوله في المخصّص مطلقاً ولو كان متّصلاً، وما احتمل دخوله فيه أيضاً إذا كان منفصلاً، كما هو المشهور بين الأصحاب، بل لا ينسب الخلاف إلّا إلى بعض أهل الخلاف»(1).

وقال الميرزا النائيني: «ذهب بعضٌ إلى أنّ تخصيص العامّ يوجب المجازية مطلقاً، وبعض قال بذلك في خصوص المنفصل.

وعليه رتّبوا عدم حجّية العامّ في الباقي بعد التخصيص؛ لإجماله بعد تعدّد مراتب المجاز. والحقّ: أنّ التخصيص لا يقتضي المجازية مطلقاً، كما أنّ تقييد المطلق لا يقتضي ذلك، وإن قال به من تقدّم على سلطان المحقّقين (رحمه الله)، وقد استقرّت طريقة المحقّقين من المتأخّرين على عدم اقتضاء التخصيص والتقييد للمجازية»(2).

وقال السيّد الخوئي (رحمه الله): «لا ينبغي الريب في أنّ العامّ المخصّص سواء كان بالمتّصل أو المنفصل حجّةٌ فيما بقي من أفراد، فيتمسّك به لإثبات الحكم في الأفراد الباقية»(3).

وقال الشيخ المظفّر (رحمه الله): «حجّية العامّ المخصّص في الباقي إذا شككنا في شمول العامّ المخصّص لبعض أفراد الباقي من العامّ بعد التخصيص، فهل العامّ حجّة في هذا البعض، فيتمسّك بظاهر العموم لإدخاله في حكم العام؟... والأقوال في المسألة كثيرة: منها التفصيل بين المخصّص بالمتّصل فيكون حجّة في الباقي، وبين المخصّص بالمنفصل فلا يكون حجّة، وقيل:

١٤٢٨: ج٢، ص١٣١.

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٢١٨.

(٢) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج١ـ٢، ص٥١٦.

(٣) دراسات في علم الأصول، مصدر سابق: ج٢، ص٢٤٢.

بالعكس. والحقّ في المسألة هو الحجّية مطلقاً»[١].

نعم، وقع الخلاف فيه بين العامّة، حيث نُسب إلى جماعة منهم عدم جواز التمسّك بالعامّ مطلقاً، ونسب إلى آخرين التفصيل بين ما كان المخصّص منفصلاً وما كان متّصلاً، فذهبوا إلى عدم جواز التمسّك بالعامّ على الأوّل دون الثاني، وربما نُسب إلى بعضهم التفصيل بين الاستثناء وغيره. قال الآمدي: «اختلف القائلون بالعموم في صحّة الاحتجاج به بعد التخصيص فيما بقي، فأثبته الفقهاء مطلقاً، وأنكره عيسى بن أبان وأبو ثور مطلقاً، ومنهم من فصّل. ثمّ اختلف القائلون بالتفصيل؛ فقال البلخي: إن خُصّ بدليلٍ متّصلٍ كالشرط والصفة والاستثناء، فهو حجّة، وإن خصّ بدليلٍ منفصل، فليس بحجّة»[٢].

الأمر الثالث: الشكل الذي طرحت به هذه المسألة

طرحت المسألة محلّ البحث تحت عنوان: هل العامّ المخصّص حجّة في الباقي بعد التخصيص، أم لا؟ وقد ذكر الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) ـ في تقريرات بحثه ـ السبب الذي لأجله طرحت هذه المسألة بهذا الشكل، وهو أنّ العمومات المخصّصة حولها مشكلتان:

المشكلة الأولى: «التساؤل عن وجه تقديم ظهور الخاصّ على ظهور العامّ مع انَّ كلاً منهما ظهور في نفسه مشمول لدليل حجّية الظهور. وكما يمكن التصرف في العامّ بإرادة الخصوص منه، كذلك يمكن العكس والتصرّف في

---

(١) أصول الفقه، مصدر سابق: ج١، ص١٩٧ـ١٩٨.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، تأليف: العلّامة علي بن محمّد الآمدي، علّق عليه العلّامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ: ج٢، ص٢٣٢.

ظهور الخاصّ في كثير من الأحيان»[1]. فلو قال المولى: (لا يجب إكرام أيّ عالم)، ثم قال: (أكرم الفقهاء)، فهنا قد نلتزم بتخصيص العامّ، فنخرج الفقهاء من تحت عدم وجوب الإكرام إلى وجوب الإكرام، وهذا يعني أنّنا تصرّفنا في عموم العامّ. وقد نلتزم بحمل صيغة إفعل في الخاصّ على الاستحباب، وهذا يعني أنّنا أبقينا العامّ على عمومه، ولكن تصرّفنا في ظهور المخصّص، وهكذا نرى أنّه يمكن التصرف في كلّ من الدليلين على وجه يتحفّظ معه على ظهور الدليل الآخر.

وقد يقال في مقام الجواب عن ذلك: «إنّ ظهور الخاصّ يفني ظهور العامّ ولا يبقيه ذاتاً، وهذا يعني أنّه يكون وارداً عليه ورافعاً لموضوع حجّية الظهور في العامّ. وقد يقال: إن ظهور الخاصّ حاكمٌ على دليل حجّية ظهور العامّ؛ باعتبار أن حجّية ظهور العامّ منوطة بعدم ورود الخاصّ، إمّا لأنّ ظهور الخاصّ أقوى فشرطت تلك الحجّية بعدم هذه، وإمّا لأنّ ظهور الخاصّ قرينة على العامّ فشرطت حجّية ظهوره بعدم ورود القرينة على الخلاف. وتحقيق الحال في هذه المشكلة موكول إلى محلّه في بحوث تعارض الأدلّة حيث يبحث هناك عن نكتة تقديم الخاصّ على العامّ، إمّا بالورود أو بالحكومة أو بالقرينة أو غير ذلك».

المشكلة الثانية: «بعد الفراغ عن تقديم الخاصّ والالتزام بتخصيص العامّ يتساءل عن وجه حجّية العامّ في تمام الباقي مع انّه بحسب الفرض لم يرد العموم الذي هو الموضوع له في العامّ، ونسبة تمام الباقي إلى المعنى الحقيقي للفظ كنسبة أيّ مرتبة أخرى من مراتب الباقي إليه، فلماذا يُلتزم بحجّية العامّ بعد التخصيص في تمام الباقي؟»[2].

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص٢٦١.

(٢) بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، مصدر سابق: ج٣، ص٢٦١.

ثمّ إنّ كلتا المشكلتين لا تشملان موارد التخصيص الراجع إلى تضييق دائرة المدخول من أوّل الأمر، كما لو كان التخصيص متّصلاً بنحو نصبّ فيه العموم والاستيعاب على الخاصّ إبتداءً، بحيث كأنّه وجد مخصّصاً، كما في قوله (أكرم كلّ عالم عادل)؛ إذ في مثل ذلك لا موضوع للمشكلة الأولى؛ لأنّه لا يوجد من أوّل الأمر ظهوران أحدهما للعامّ والآخر للخاصّ، ودلالتان إحداهما للعامّ والأخرى للخاص؛ كي يقع التنافي بينهما ويبحث عن وجه تقديم أحدهما على الآخر، فإنّ أداة العموم موضوعة لاستيعاب تمام أفراد المدخول، والمخصّص في المثال المزبور جزء منه، إذن فلا ظهور للكلام إلّا في الخصوص، ولا ظهور للعامّ كي يفتّش عن تقديم أحدهما على الآخر.

كما أنّه لا موضوع للمشكلة الثانية؛ لأنّ هذه المشكلة متفرّعة على طروّ التخصيص على العامّ، وهنا لم يطرأ تخصيص على العامّ، وإنّما استعملت الأداة في الاستغراق، غاية الأمر أنّ هذا الاستغراق ضيّق الدائرة من أوّل الأمر باعتبار كون الخاصّ هو تمام العامّ المستوعب بأداة العموم. إذن لا تخصيص من أوّل الأمر، بل تخصّص؛ وذلك لورود التقييد في رتبة سابقة على العموم.

فتحصّل: أنّ المشكلتين إنّما تبرزان كموضوعين للبحث فيما إذا كان انعقدت الدلالة على العموم واستكمل العامّ مدخوله، وورد الخاصّ مستقلاً عنه[١].

الأمر الرابع: سير البحث

تقدّم في المباحث السابقة أنّ دلالة اللفظ على المعنى، له أنحاء ثلاثة: فتارة يكون المدلول هو تمام المعنى الموضوع له اللفظ، كدلالة لفظ الكتاب على تمام معناه. وأخرى يكون المدلول ممّا يتضمّنه المعنى الموضوع له اللفظ، كدلالة

---

(١) انظر: بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٧، ص٨٥.

لفظ الكتاب على خصوص الأوراق. وثالثة: يكون المدلول من لـوازم المعنـى الموضوع له اللفظ، كدلالة لفظ الدواة على القلم. قال الـشيخ المظفّـر (رحمه الله): «يدلّ اللفظ على المعنى من ثلاثة أوجه متباينة:

الوجه الأوّل: المطابقة، بأن يدلّ اللفظ على تمام معناه الموضـوع لـه ويطابقـه، كدلالة لفظ (الكتاب) على تمام معناه، فيدخل فيه جميع أوراقـه ومـا فيـه مـن نقوش وغلاف. وكدلالة لفظ (الإنسان) على تمام معناه، وهو (الحيـوان النـاطق). وتسمَّى الدلالة حينئذ «المطابقية»، أو «التطابقية»؛ لتطابق اللفظ والمعنى. وهي الدلالة الأصلية في الألفاظ التي لأجلها مباشرة وضعت لمعانيها.

الوجه الثاني: التضمّن، بـأن يـدلّ اللفـظ عـلى جـزء معنـاه الموضـوع لـه الداخل ذلك الجزء في ضمنه، كدلالة لفظ (الكتـاب) عـلى الـورق وحـده أو الغلاف وحده. وكدلالة لفظ (الإنسان) على الحيوان وحده أو الناطق وحده. فلو بعت الكتاب يفهم المشتري دخول الغلاف فيه، ولو أردت بعـد ذلـك أن تستثني الغلاف لاحتجّ عليك بدلالة لفظ (الكتـاب) عـلى دخـول الغـلاف. وتسمّى هذه الدلالة «التضمنية». وهي فرع عن الدلالة المطابقية؛ لأنّ الدلالة على الجزء بعد الدلالة على الكلّ.

الوجه الثالث: الالتزام بـأن يـدلّ اللفـظ عـلى معنـىً خـارجٍ عـن معنـاه الموضوع له، لازم له يستتبعه استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاتـه، كدلالـة لفظ (الدواة) على القلم. فلو طلب منك أحدٌ أن تأتيـه بـدواة ولم يـنصّ عـلى القلم، فجئته بالدواة وحدها لعاتبك على ذلك محتجّاً بأنّ طلب الدواة كافٍ في الدلالة على طلب القلم. وتسمّى هذه الدلالة «الالتزامية». وهـي فـرع أيـضاً عن الدلالة المطابقية؛ لأنّ الدلالة على ما هو خارج المعنـى بعـد الدلالـة عـلى نفس المعنى»[1].

---

(١) المنطق، الشيخ محمّد رضا المظفر: ص٤٣ ، ٤٤.

وكذلك تقدّم الكلام عن تبعيـة الدلالـة الالتزاميـة للدلالـة المطابقيـة في الحجّية، وقلنا هناك[1]: إنّ المشهور بين الأصوليين هو القـول بتبعيـة الدلالـة الالتزامية للمطابقية في الحجّية؛ باعتبار أنّ التفرّع في الوجود يقتضي التفرّع في الحجّية أيضاً، ونقلنا هناك الوجوه التي ذكرها الأعلام لتقريب هذا التفرّع.

أمّا في هذا المبحث فنريد أن نبحث عن تبعية الدلالـة التـضمّنية للدلالـة المطابقية في الحجّية؛ بمعنى أنّه إذا سقط المـدلول المطـابقي عـن الحجّيـة فهـل يسقط تبعاً له المدلول التضمّني أم لا؟

الأمر الخامس: بيان المقصود بالظهور الاستقلالي والتضمني

المدلول الاستقلالي والمدلول الضمني هما من قبيل الواجب الاسـتقلالي والواجب الضمني، فقد ذكر في محلّه أنّ الواجـب الاسـتقلالي هـو مـن قبيـل الصلاة، فهي واجبة سواء وجـب الـصوم أم لم يجـب، وسـواء أتـى المكلّـف بالصوم أم لم يأتِ؛ لأنّها غير مرتبطة به.

أمّا الواجب الضمني فهو الواجب الذي يجب عنـد وجـوب شيء آخـر، وليس من باب الواجب الغيري، فمثلاً: الركوع هـو مـن واجبـات الـصلاة، فالمكلّف يجب عليه أن يأتي به، ولكن يجب عليه الركوع المسبوق بقيام وقـراءة والملحوق بقيام وسجود. وهذا هو معنى أنّ الركوع ليس واجباً استقلالياً بـل واجب ضمن أجزاء.

إذا عرفت هذا نقول: إنّ الظهور الاستقلالي هو ظهـور الكـلام في إفـادة تمام المعنى. وعلى حدّ تعبير الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): هو ظهور الكلام في إفادة ذلك المطلب ـ الذي هو ظاهر فيه ـ بكامله. أمّا الظهور الضمني فهـو ظهـور الكلام في إفادة كلّ جزء من أجـزاء ذلـك المطلـب. وهـذا يعنـي أنّ الظهـور

---

(١) أي في شرح الحلقة الثالثة: ج٢، ص٢٨٠.

الاستقلالي هو ما يدلّ عليه الكلام بالمطابقة. أمّا الظهور الضمني فهو ما يـدلّ عليه الكلام بالتضمّن.

توضيح المسألة

إذا عرفت هذا نقول: لو قال المولى: (أكرم كلَ من في الدار)، وفرضـنا أنّ في البيت مائة شخص، فهذا الكلام له مدلول مطابقي؛ وهـو وجـوب إكـرام كلّ من في البيت، وله مدلول تضمنّي؛ وهو وجوب إكرام كلّ فـرد فـرد مـن هؤلاء المائة، فالكلام الذي دلّ بالدلالة المطابقية عـلى إكـرام كـلّ المائـة يـدلّ بالدلالة التضمنية على إكرام كلّ فرد من المائة. وهـذا يعنـي أنّ لأداة العمـوم ظهوراً في الشمول للمائة باعتبار دلالتها على الاستيعاب، ولها ظهور ضمنيّ في الشمول لكلّ واحدٍ من وحدات هذه المائة، ولا شكّ في حجّية كلّ ظواهرهـا الضمنية، وإكرام كلّ فرد من هؤلاء المائة.

فلو ورد مخصّص متّصل، كما لو قال: (أكرم كلّ من في البيت إلّا خالداً)، فيكون قد عيّن مدخول أداء العموم في التسعة والتسعين، فالمـدلول المطـابقي بوجوب إكرام من في البيت إلّا خالداً باقٍ على حاله ولم يـسقط عـن الحجّيـة، وهذا لم يقع فيه بحث بين الأعلام.

نعم، وقع الخلاف بيـنهم فـيما لـو ورد مخـصّص منفـصل دلّ عـلى عـدم وجوب إكرام بعض تلك المائة، أي: دلّ على عدم وجوب إكرام بعـض أفـراد العامّ، ولنفرض أنّ هذا البعض يشمل عشرة مـن المائـة، كـما لـو قـال المـولى: (أكرم كلّ من في البيت)، وكـان مـن في البيـت مائـة، ثـم ورد دليـل خـاصّ كقولنا: (لا تكرم عشرة منهم)، ففي مثل هذه الصورة لا شـبهة في تخـصيص الدليل الأوّل بالثاني، ورفـع اليـد عـن ظهـوره بالإضـافة إلى وجـوب إكـرام المجموع، وهذا يعني أنّ بعض الظواهر الضمنية سـوف تـسقط عـن الحجّيـة

لمجيء المخصّص. وهذا ممّا لا ريب فيه.

ولكن وقع الخلاف في أنّ الظواهر الضمنية الأخرى التي تشمل التسعين الباقية هل تبقى على الحجّية؟ أم أنّها تسقط أيضاً عن الحجّية كما سقط حجّية ظهورها في الشمول للعشرة، الأمر الذي أوجب سقوط المدلول المطابقي وهو (إكرام جميع من البيت)، أي: المائة؟

فإن قيل بالأوّل، فهذا يعني عدم تبعيّة الدلالة التضمّنية للمطابقية في الحجّية؛ أي: عدم تبعية الظهور التضمّني للظهور الاستقلالي بالحجّية. وإن قيل بالثاني، فهذا يعني تبعية الدلالة التضمّنية للمطابقية في الحجّية. والمعروف بين علماء الأصول ـ كما ذكرنا ـ عدم التبعية في الحجّية.

ومستند ذلك: ما أشار له الشيخ الأنصاري في المطارح، وخلاصته: أنّه إذا ورد عامّ مخصّص فهو حجّة في الباقي ـ سواء كان المخصّص متّصلاً أم منفصلاً ـ والشاهد على ذلك هو العرف والعقلاء في محاوراتهم واحتجاجاتهم، فإنّهم لا يرون للعبد عذراً عند عدم الامتثال بأنّ العامّ كان مخصّصاً. هذا في المتّصل.

أمّا المنفصل فهو كذلك بملاحظة الاحتجاجات الواردة في كلمات الأئمّة وأرباب العصمة (عليهم السلام) وأصحاب النبيّ (صلّى الله عليه وآله)، من أهل اللسان والعلماء في موارد جمّة، على وجه لا يمكن إنكاره، بل لولاه لانسدّ باب الاجتهاد؛ فإنّ رحى الاجتهاد تدور على العمومات، مع أنّ من السائر في الأفواه: ما من عامّ إلّا وقد خصّ[1].

ويترتّب على القولين السابقين أثرٌ عمليّ، حاصله: هو أنّه على القول الأوّل يمكن التمسّك بالدليل العامّ لإثبات الحكم لتمام من لم يشملهم

---

(١) انظر: مطارح الأنظار، مصدر سابق: ج٢، ص١٣١.

التخصيص. وأمّا على القول الثاني فلا يمكن ذلك؛ لسقوط الظواهر التضمّنية جميعاً عن الحجّية، وحينئذٍ لا يوجد دليل على شمول الحكم لتمام الباقي.

أضواء على النص

- قوله (قدّس سرّه): «**فظهوره**»، أي: فظهور الكلام.
- قوله (قدّس سرّه): «**وله**»، أي: لذلك الكلام.
- قوله (قدّس سرّه): «**ظهورٌ ظنّي في كلّ جزء من أجزاء ذلك المطلب**»، هذا إذا لم يكن بنحو التضمّني الذي ذكرناه في الواجب.

(١٤٩)

الأقوال في حجية الظواهر التضمنية

- عدم حجّيته في الباقي
- حجّيته في الباقي
- زيادة وتفصيل
- خروج المخصّص المتّصل عن محلّ النزاع

وقد ذهبَ بعضُ الأصوليين إلى سقوط الظواهر والدلالاتِ التضمّنيةِ جميعاً عن الحجّية؛ وذلك لأنّ ظهورَ الكلام في الشمول لكلّ واحدٍ من المائة في المثال المذكور، إنّما هو باعتبار نكتةٍ واحدةٍ وهي الظهورُ التصديقيُّ لأداة العمومِ في أنّها مستعملةٌ في معناها الحقيقيُّ وهو الاستيعاب، وبعد أن علِمْنا أنّ الأداةَ لم تُستعمل في الاستيعاب بدليلِ ورودِ المخصّص وإخراجِ عشرةٍ من المائة، نستكشفُ أنّ المتكلّمَ خالفَ ظهورَ حالِه، واستعملَ اللفظَ في المعنى المجازي.

وبهذا تسقطُ كلُّ الظواهرِ الضمنيّة عن الحجّية؛ لأنّها كانت تعتمدُ على هذا الظهورِ الحاليِّ الذي عُلم بطلانُه، وفي هذه الحالة يتساوى افتراضُ أن تكونَ الأداةُ في المثال مستعملةً في التسعينَ أو في تسعةٍ وثمانينَ؛ لأنّ كلاًّ منهما مجازٌ، وأيُّ فرقٍ بين مجاز ومجاز؟

وقد أجاب على ذلك جملةٌ من المحقّقين كصاحب الكفاية (رحمه الله) بأنّ المخصّصَ المنفصلَ لا يكشفُ عن مخالفة المتكلّم لظهورِ حالِه في استعمال الأداةِ في معناها الحقيقي، وإنّما يكشفُ فقط عن عدم تعلّقِ إرادته الجدّية بإكرام الأفرادِ الذين تناولَهُم المخصّصُ، فبالإمكان الحفاظُ على هذا الظهورِ، وهو ما كنّا نسمّيه بالظهور التصديقيِّ الأوّلِ فيما تقدّم، ونتصرّفُ في الظهور التصديقيِّ الثاني وهو ظهورُ حالِ المتكلّمِ في أنّ كلَّ ما قاله وأبرزَه باللفظ مرادٌ له جدّاً، فإنّ هذا الظهورَ لو خُلِّيَ وطبعَهُ يُثبتُ أنّ كلَّ ما يدخلُ في نطاق المعنى المستعملِ فيه فهو مرادٌ جدّاً. غير أنّ المخصّصَ يكشفُ عن أنّ بعضَ الأفرادِ ليسوا كذلك، فكلُّ فردٍ كشفَ المخصّصُ عن عدم شمولِ الإرادةِ الجدّيةِ له، نرفعُ اليدَ عن الظهور التصديقيِّ الثاني

بالنسبة إليه، وكلُّ فردٍ لم يكشف المخصّصُ عن ذلك فيه، نتمسّكُ بالظهور التصديقيِّ الثاني لإثبات حكمِ العامِّ له.

وفي بادئ الأمر قد يخطرُ في ذهن الملاحظ أنَّ هذا الجوابَ ليس صحيحاً؛ لأنّه لم يصنع شيئاً سوى أنّه نقل التبعيضَ في الحجّية من مرحلةِ الظهورِ التصديقيِّ الأوّل، إلى مرحلة الظهورِ التصديقيِّ الثاني. فإذا كان الظهورُ التضمّني غير تابعٍ للظهور الاستقلاليِّ في الحجّية، فلماذا لا نَعملُ على التبعيض في مرحلة الظهورِ التصديقيِّ الأوّل؟ وإذا كان تابعاً له كذلك فكيف نعملُه في مرحلة الظهورِ التصديقيِّ الثاني، ونلتزمُ بحجّية بعضِ متضمّناتِه دونَ بعض؟

وردُّنا على هذه الملاحظة: أنّ فذلكةَ الجواب ونكتةَ نقلِ التبعيضِ مِن مرحلةٍ إلى مرحلةٍ هي أنّ الظواهرَ الضمنيّةَ في مرحلة الظهورِ التصديقيِّ الأوّل مترابطةٌ، ولها نكتةٌ واحدة، فإن ثبتَ بطلانُ تلك النكتةِ لم يسلمْ شيءٌ من تلك الظواهرِ الضمنيّة.

والنكتةُ هي: ظهورُ حال المتكلّم في أنّه يستعملُ اللفظَ استعمالاً حقيقياً، فإنّ هذا هو الذي يجعلُنا نستظهرُ أنّ هذا الفرد من المائة داخلٌ في نطاق الاستعمال، وذاك داخلٌ وهكذا. فإذا علمنا بأنّ اللفظ قد استُعمل مجازاً، وأنّ المتكلّمَ قد خالفَ ظهورَه الحاليَّ المذكور، فلا موجبَ بعد ذلك لافتراضِ أنّ هذا الفردَ أو ذاك داخلٌ في نطاق الاستعمال.

وهذا خلافاً للظواهر الضمنيّةِ في مرحلة الظهورِ التصديقيِّ الثاني، فإنّ نكتةَ كلِّ واحدةٍ منها مستقلّةٌ عن نكتةِ الباقي، فإنَّ كلَّ جزءٍ من أجزاءِ مدلولِ الكلام ـ أي: المعنى المستعملَ فيه ـ ظاهرٌ في الجدية، فإذا علمنا ببطلان هذا الظهورِ في بعض أجزاءِ الكلامِ فلا يسوِّغُ ذلك رفعَ اليد عن ظهور الأجزاءِ الأخرى من مدلول الكلام في الجدّية، وهكذا يثبتُ أنّ

العامَّ حجّةٌ في الباقي.

ومن الجدير بالذكر الإشارةُ إلى أنّ الاستشكالَ في حجّية العامّ في تمام الباقي بعد التخصيص ـ على النحو المتقدّم ـ إنّما أُثير في المخصّصات المنفصلةِ دون المتّصلة، نظراً إلى أنّه في حالات المخصّصِ المتّصلِ، كما في (أكرمْ كلَّ مَن في البيت إلاّ العشرةَ)، تكونُ الأداة مستعملةً في استيعاب أفرادِ مدخولِها حقيقةً، غيرَ أنَّ المخصّصَ المتّصلَ يساهِمُ في تعيين هذا المدخولِ وتحديدِه، فلا تجوُّزَ ليقالَ: أيُّ فرقٍ بين مجازٍ ومجاز.

وعلى أيّ حالٍ، فبالنسبة إلى الصيغة الأساسيةِ للمسألةِ المطروحة، وهي حجّيـةُ الظهورِ التـضمُّني، اتّضح أنّ الظـواهرَ التـضمّنيةَ إذا كانـت جميعـاً بنكتـةٍ واحـدةٍ، وعُلـمَ ببطلان تلـك النكتـةِ سـقطَتْ عـن الحجّيـة كلُّهـا، وإذا كانت استقلاليةً في نكاتِها، لم يسقط بعضُها عن الحجّية بسببِ سقوطِ البعضِ الآخر.

الشرح

يبحث الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في هذا المقطع الأقوال في حجّيـة الظـواهر التضمّنية، ويشير إلى قولين:

القول الأوّل: عدم حجيته في الباقي

ذهب بعض الأصوليّين إلى أنّ العامّ بعد ورود المخصّص المنفصل يـسقط عن الحجيّة في الباقي، بمعنى أنّ الظواهر والـدلالات التـضمّنية تـسقط عـن الحجّية بأجمعها. قال في المعالم: «احتجّ منكر الحجّية مطلقاً بوجهين:

الأوّل: أنّ حقيقة اللفظ هـي العمـوم، ولم يـرد[(١)]، وسـائر مـا تحتـه مـن المراتب مجازاته. وإذا لم ترد الحقيقة، تعدّدت المجـازات، وكـان اللفـظ مجمـلاً فيها، فلا يحمل على شيء منها. وتمام الباقي أحد المجازات، فـلا يحمـل عليـه، بل يبقى متردّداً بين جميع مراتب الخصوص، فلا يكـون حجّـة في شيء منهـا. ومن هذا يظهر حجّة المفصل، فإنّ المجازيـة عنـده إنّـما تتحقّـق في المنفـصل، للبناء على الخلاف في الأصل السابق.

الثاني: أنّه بالتخصيص خرج عن كونـه ظـاهراً، ومـا لا يكـون ظـاهراً لا يكون حجّة»[(٢)].

وقال المحقّق النائيني (رحمه الله): «ذهـب بعـض إلى أنّ تخـصيص العـامّ يوجـب المجازية مطلقاً، وبعضٌ قال بذلك في خصوص المنفصل. وعليـه رتّبـوا عـدم حجّية العامّ في الباقي بعد التخصيص؛ لإجماله بعد تعدّد مراتب المجاز»[(٣)].

---

(١) وفي بعض النسخ (يرده).

(٢) معالم الدين، مصدر سابق: ص١١٧.

(٣) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج١ ـ٢، ص٥١٦.

فإذا قيل: (أكرم كلّ من في البيت) وكانوا مائة. ثمّ ورد مخصّص منفصل يستثني عشرة منهم، دلّ ذلك على أنّ أداة العموم لم تستعمل في معناها الذي وضعت له لغةً، وهو الشمول والاستيعاب لكلّ أفراد المدخول؛ لأنّ المفروض أنّ المخصّص المنفصل أسقط بعض الأفراد عن الحجيّة وأخرجها عن العموم والاستيعاب المدلول عليه بالأداة، وهذا يعني أنّ المراد الجدّي الواقعي لم يكن متطابقاً مع المراد الاستعمالي، وهذا أيضاً لم يكن متطابقاً مع المدلول التصوّري للأداة؛ لأنّ المراد الجدّي المنعقد وفقاً للقرينة المنفصلة يدلّ على أنّه استعمل أداة العموم في غير ما وضعت له وهو الاستيعاب لكلّ الأفراد؛ لأنّه علم يقيناً بأنّها لم تستعمل إلّا في البعض لا في تمام الأفراد كما هو مفاد المخصّص المنفصل. فينتج من ذلك أنّ أداة العموم مستعملة في المعنى المجازي لا الحقيقي.

وبعبارة أخرى: لأنّ ظهور الكلام في الشمول لكلّ واحدٍ من المائة في المثال المذكور، إنّما هو باعتبار نكتة واحدة حاصلها: أنّ الظهور التصديقي لأداة العموم هو أنّها مستعملة في معناها الحقيقي، ومعناها الحقيقي هو الاستيعاب للجميع، وبعد أن علمنا أنّ الأداة لم تستعمل في الاستيعاب بدليل ورود المخصّص وإخراج عشرة من المائة، نستكشف أنّ المتكلّم خالف ظهور حاله واستعمل أداة العموم: (كلّ)، وأراد منها المعنى المجازي. قال الشيخ الأنصاري (رحمه الله): «واحتجّ النافي: بأنّ الباقي بعد التخصيص مرتبة من مراتب المجاز؛ وهي متساوية، فتعيّن الباقي دون غيره ترجيح من غير مرجّح»[(١)].

وبهذا تسقط كلّ الظواهر الضمنية عن الحجّية؛ لأنّها كانت تعتمد على

---

(١) مطارح الأنظار، مصدر سابق: ج٢، ص١٣٢.

هذا الظهور الحالي الذي علم بطلانه؛ وحينئذٍ لا دليل على حجيّـة العمـوم في الباقي؛ لأنّه كما يحتمل أن يكون التسعين هو الباقي على الحجيّة، كذلك يحتمل التسعة وثمانين. وحيث لا معيّن لأحدها على الآخر، يكون المراد الجـدّي بعـد التخصيص مجملاً، ولا يعلم يقيناً أيّة مرتبة من مراتـب المجـاز أراد؛ ومـا دام الاستعمال مجازياً، فأيّ فرق بين مجاز ومجاز؟

فإن قلتَ: بأنّ المرجح هو أقربية الباقي لمدلول العامّ.

قلتُ: ومجرّد أقربيّـة التـسعين ـ مـثلاً ــ مـن غيرهـا إلى المائـة لا يوجـب ترجيحها وتعيينها على غيرها؛ لأنّ هذه الأقربيّة ليست من المعنى الذي علـم بطلانه. قال الشيخ الأنصاري: «فـإن أريـد مـن الأقربيـة مـا هـي معتـبرة في الترجيح فلا نسلّم تحقّقها؛ إذ الأقربية المعتبرة ما تكون منوطةً بغلبـة اسـتعمال اللفظ بعد صرفه عن الحقيقة، مثل استعمال الأسـد في الـشجاع لا في الأبخـر مثلاً، ولا سبيل إلى إثبات غلبة استعمال العامّ المخـصّص في البـاقي؛ إذ المـراد مصداق الباقي وهو مختلف جدّاً، فلا يتحقّـق غلبـة كـما لا يخفـى، وإن أريـد غيرها فلا يكفي في الترجيح»[1].

ولكن مع ذلك يمكن أن يُقال ـ بعد تسليم مجازية الباقي ـ أنّ دلالة العـامّ على كلّ فردٍ من أفراد غيره، منوطة بدلالته على فردٍ آخـر مـن أفـراده، فـإذا لم يدلّ على فرد لخروجه عنه بـدليل خـاصّ، لم يـستلزم عـدم دلالتـه عـلى بقيـة الأفراد. ولو كانت دلالته على الباقي مجازاً، فإنّ كونه مجـازاً لـيس مـن ناحيـة دخول فرد أجنبيّ بل بسبب خروج فرد من فرد، فالمقتضي لحمـل العـامّ عـلى البـاقي موجـود والمـانع مفقـود أيـضاً؛ لأنّ المـانع لـيس إلّا المخـصّص، ولا مخصّص إلّا بالنسبة إلى ما علم خروجه بدليل خاصّ، ولـو فـرض الـشكّ في

---

(١) مطارح الأنظار، مصدر سابق: ج٢، ص١٣٢.

وجود مانع آخر غير المخصّص المعلوم فهو مرفوع بالأصل، فإذا كان المقتضي وهو دلالة العامّ موجوداً، والمانع عنه ـ وهو المخصّص الآخر ـ مفقوداً ولو بالأصل، وجب الحمل على الباقي. هذا ما أفاده الشيخ الأعظم (رحمه الله) في مطارحه حيث قال: «والأَولى أن يُجاب ـ بعد تسليم مجازية الباقي ـ بأنّ دلالة العامّ على كلّ فرد من أفراده غير منوطة بدلالته على فرد آخر من أفراده ولو كانت دلالته مجازية؛ إذ هي إنّما بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله، فالمقتضي للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود؛ لأنّ المانع في مثل المقام إنّما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله، والمفروض انتفاؤه بالنسبة إلى الباقي؛ لاختصاص المخصّص بغيره، فلو شكّ فالأصل عدمه، فليس ذلك على حد سائر المجازات حتّى يحتاج إلى معيّن بعد الصرف مع تعدّدها، فإنّ الباقي متعيّن على حسب تعيّن الجميع عند عدم المخصّص مطلقاً»[1].

واستشكل عليه في التهذيب بما نصّه: «تعدّد المحكي لا يوجب تعدّد الحكاية بعد كون الحاكي عنواناً واحداً، فلفظ العامّ بعنوان واحد وحكاية واحدة يحكى عن الكثير، فإذا علم أنّ اللفظ لم يستعمل في معناه بدليل منفصل ـ كما هو المفروض ـ لم تبق حكاية بالنسبة إلى غيره»[2].

القول الثاني: حجيته في الباقي

ناقش صاحب الكفاية وجملة من المحقّقين في القول السابق، وقالوا: إنّ

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) تهذيب الأصول، تقريراً لبحث سيّدنا العلامة الأكبر والأستاذ الأعظم آية الله العظمى مولانا الإمام الحاج آقا روح الله الموسوي الخميني، بقلم الشيخ جعفر السبحاني التبريزي، دار الفكر، قم، الطبعة الثالثة، ١٣٦٧ش: ج٢، ص١٣.

هذا المستشكل خلط بين الظهور الأوّل والظهور الثاني، أي: بين الدلالة التصديقية الأولى والدلالة التصديقية الثانية.

توضيح ذلك: ذكرنا سابقاً أنّ القرينة المنفصلة إنّما تتصرف في الدلالة التصديقية الثانية أي: في المراد الجدّي للمتكلّم، لا في الدلالة التصديقية الأولى والمراد الاستعمالي، فتكون كلمة: (كلّ) مستعملة في معناها الحقيقي.

وهذا يعني أنّ المخصّص المنفصل أخرج من المراد الجدّي عشرة أفراد ـ كما في المثال ـ وبقيت التسعون تحت ذلك المراد الاستعمالي الذي هو استعمال حقيقيّ. وبمقتضى التطابق بين الإرادة الاستعمالية والمراد الجدّي يبقى التسعون تحت المراد الجدّي.

وبعبارة أخرى: إنّ النكتة في المراد الاستعمالي واحدة، أمّا في المراد الجدّي فهي متعدّدة، فسقوط بعضها لا يلزم سقوط البعض الآخر.

فتحصّل: أنّ المستشكل ـ أو صاحب القول الأوّل ـ خلط بين الإرادة الاستعمالية والإرادة الجديّة، والذي يخصّص بالمنفصل هو الإرادة الجدية لا الإرادة الاستعمالية، بل الإرادة الاستعمالية مستعملة في معناها الحقيقي، ولا يوجد أيّ مجاز لكي تقولوا: لا معيّن لترجيح مجازٍ على مجاز.

زيادة وتفصيل

إنّ المسألة أعلاه مبتنية على مسألة أخرى لابدّ من تقديمها عليها، حاصلها: هل العامّ حقيقة في الباقي حتّى يكون حجّة فيه أم لا؟ نقل الشيخ الحائري في فصوله ثمانية أقوال، فقال: «فصل: إذا خُصّ العامّ، فقد اختلفوا في كونه حقيقةً أو مجازاً، إلى أقوال:

....

ثالثها: حقيقة إن كان الباقي غير منحصر بأن يكون له كثرة يعسر العلم

بقدرها، وإلّا فمجاز.

ورابعها: حقيقة إن خصّ بغير المستقلّ كالشرط والصفة والاستثناء وإلّا فمجاز.

وخامسها: حقيقة إن خصّ بشرط أو استثناء لا بصفة وغيرها، وعزي ذلك إلى القاضي.

وسادسها: حقيقة إن خصّ بشرط أو صفة لا باستثناء وغيره، حكي القول به عن عبد الجبّار.

وسابعها: حقيقة إن خصّ بدليل لفظي متّصل أو منفصل.

وثامنها: حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه. ونسب إلى الرازي»[١].

وقد ذهب أكثر المحقّقين إلى القول بالحقيقة مطلقاً، واستدلّوا له بأنّ التخصيص يكون في الإرادة الجدّية لا الإرادة الاستعمالية، ولا إشكال في أنّ المدار في الحقيقة والمجاز على الإرادة الاستعمالية.

توضيح ذلك: ذهب المحقّق الخراساني وجماعة ممّن تبعه إلى أنّ للمتكلّم في كلّ كلام إرادتين: إرادة استعمالية وإرادة جدّية، أمّا الإرادة الاستعمالية فهي: «إرادة المتكلّم إخطار المعنى في ذهن السامع، وهو عبارة عن مجرّد تصور المعنى، وهو المسمّى بالمدلول الاستعمالي»[٢]. وأمّا الإرادة الجدية فهي: «جعل الحكم في نفس المتكلّم، أو قل: إنّها عبارة عن احتواء نفس المتكلّم لجعل الحكم مثلاً في مورد الجملة الطلبية، أو التمنّي في مورده، وهكذا، ومحلّ كلامنا الجملة الطلبية»[٣]. وهاتان الإرادتان تارةً تتوافقان، وأخرى تتخالفان.

---

(١) الفصول الغروية ، مصدر سابق: ص١٩٦ ، ١٩٧.

(٢) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٧، ص٩١.

(٣) المصدر نفسه.

ويستكشف هذا من الكنايات الإخبارية ومن الأوامر الامتحانية في الجمل الإنشائية، حيث إنّ في كلّ واحدة منها توجد إرادتان؛ استعمالية وجدّية.

«ففي الكنايات إذا قيل مثلاً: (زيد كثير الرماد) نرى بوضوح وجود إرادتين؛ لأنّ كلّ واحد من لفظي (زيد) و(كثير الرماد) استعمل في معناه الحقيقي بلا شكّ، لكنّه لم يردّه المتكلّم جدّاً كما هو المفروض، بل المراد الجدّي منها هو سخاوة زيد، فالإرادة الاستعمالية تعلّقت بما وضع له اللفظ واستعمل فيه، والإرادة الجدية تعلّقت بشيء آخر خارج عن دائرة الوضع والاستعمال، وهو سخاوة زيد، فتخالفت الإرادتان وافترقتا، وكذلك في الأوامر الامتحانية؛ لأنّ الطلب الظاهري فيها تعلّق بذبح إسماعيل مثلاً في قصّة إبراهيم، لكنّ المراد الجدي فيها هو امتحان إبراهيم (عليه السلام) كما لا يخفى»[1].

وهاتان الدلالتان: الأولى: الدلالة التصديقيّة الاستعمالية، وهي عبارة عن: ظهور الكلام وكشفه عن الإرادة الاستعمالية للمتكلّم؛ فإنّنا نستظهر من كلامه: أنّه لا يقوله، بل مجرّد لقلقة لسان، وإنّما يقوله ليخطر في ذهننا معنى من المعاني، وإنّما سمّيت تصديقيّة، لأنّنا نصدّق ونستكشف أمراً واقعياً في نفس المتكلّم، فننتقل من التصوّر البحت إلى التصديق.

ومرجع هذه الدلالة إلى ما يسمّى بأصالة الحقيقة؛ لأنّ عملها تعيين المراد الاستعمالي، وأنّه هو المعنى الموضوع له؛ لأنّ الأصل في الكلام أنّه ظاهر في أنّ المستعمل إنّما استعمله في المعنى الحقيقي.

والثانية: هي الدلالة التصديقيّة في مرحلة المراد الجدّي، أي: ظهور الكلام في أنّ هذا الذي أخطر في ذهننا، مراد للمتكلّم حقيقةً وجدّاً، فمرجع

---

(١) أنوار الأصول، مصدر سابق: ج٢، ص٨٦.

هذه الدلالة إلى ما يسمّى بأصالة الجد، أو أصالة التطابق بين مقامي الإثبات والثبوت؛ لأنّ الأصل أنّ كلّ ما يذكره المتكلّم إثباتاً هو واقع في صميم نفسه ثبوتاً. إذن، هناك ثلاث دلالات: تصوّرية، وتصديقيّة استعمالية، وتصديقية جديّة.

فتحصّل من كلّ ذلك أمور:

الأوّل: أنّ الأصل الأوّلي العقلائي اللفظي في باب الألفاظ هو تطابق الإرادتين.

الثاني: عدم اختلاف الإرادتين إلّا لداعٍ يدعو إلى الاختلاف.

الثالث: أنّ المدار في الحقيقة والمجاز هو الإرادة الاستعمالية لا الجدّية.

إذا عرفت هذا نقول: إنّ صاحب الكفاية (رحمه الله) ذهب إلى أنّ العامّ حقيقة في الباقي مطلقاً، سواء كان المخصّص متّصلاً أم منفصلاً، وهذا ما أفاده بقوله: «إنه لا يلزم من التخصيص كون العامّ مجازاً، أمّا في التخصيص بالمتّصل، فلما عرفت من أنّه لا تخصيص أصلاً، وأنّ أدوات العموم قد استعملت فيه، وإن كان دائرته سعة وضيقاً تختلف باختلاف ذوي الأدوات، فلفظة (كلّ) في مثل (كلّ رجل) و(كلّ رجل عالم) قد استعملت في العموم، وإن كان أفراد أحدهما بالإضافة إلى الآخر، بل في نفسها في غاية القلّة.

وأمّا في المنفصل، فلأنّ إرادة الخصوص واقعاً لا تستلزم استعماله فيه وكون الخاصّ قرينة عليه، بل من الممكن قطعاً استعماله معه في العموم قاعدة، وكون الخاصّ مانعاً عن حجّية ظهوره تحكيماً للنصّ، أو الأظهر على الظاهر، لا مصادماً لأصل ظهوره، ومعه لا مجال للمصير إلى أنّه قد استعمل فيه مجازاً، كي يلزم الإجمال.

لا يقال: هذا مجرّد احتمال، ولا يرتفع به الإجمال؛ لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبة من مراتبه.

فإنّه يقال: مجرّد احتمال استعماله فيه لا يوجب إجماله بعد استقرار ظهوره في العموم، والثابت من مزاحمته بالخاصّ إنّما هو بحسب الحجّية تحكيماً لما هو الأقوى، كما أشرنا إليه آنفاً.

وبالجملة: الفرق بين المتّصل والمنفصل، وإن كان بعدم انعقاد الظهور في الأوّل إلّا في الخصوص، وفي الثاني إلّا في العموم، إلّا أنّه لا وجه لتوهّم استعماله مجازاً في واحد منهما أصلاً، وإنّما اللازم الالتزام بحجّية الظهور في الخصوص في الأوّل، وعدم حجّية ظهوره في خصوص ما كان الخاصّ حجّة فيه في الثاني، فتفطّن»[1].

وفي بادئ الأمر قد يخطر في ذهن الملاحظ أنّ ما ذكره المحقّق الخراساني (رحمه الله) ليس صحيحاً؛ لأنّ المحقّق الخراساني إمّا أن يريد بما ذكره إثبات حجّية العامّ في تمام الباقي، وإمّا أن يريد منه توجيه حجّية العامّ في تمام الباقي بعد الفراغ عن أصل الحجّية. والثاني خروجٌ عن محلّ الكلام. أمّا الأوّل فهو غير كافٍ؛ لأنّه لم يصنع شيئاً سوى أنّه نقل التبعيض من الدلالة التصديقيّة الأولى إلى الدلالة التصديقيّة الثانية، أي: أنّه ادّعى أنّ المخصّص المنفصل يوجب التبعيض في المراد الجدّي لا في المراد الاستعمالي؛ خلافاً لما تقدّم سابقاً من وجه سقوط الظواهر التضمنيّة المبنيّ على أنّ الأداة استعملت مجازاً، وهذا لوحده غير كافٍ؛ إذ لم يذكر النكتة والمناط الذي على أساسه يكون المخصّص المنفصل موجباً للتبعيض في مرحلة المدلول التصديقي الثاني.

وعليه فإن كان الظهور التضمّني غير تابع للظهور الاستقلالي في الحجّية؛ بمعنى أنّه حتّى وإن سقط المدلول المطابقي عن الحجيّة فالمدلول التضمّني لا يزال على الحجيّة، فليكن التبعيض في مرحلة الدلالة التصديقية الأولى. وإن

---

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ٢١٨.

كان الظهور التضمّني تابعاً للظهور الاستقلالي في الحجيّة، فما دام قد علم بسقوط الظهور الاستقلالي، فهذا يستلزم سقوط الظهور التضمّني سواء كان التبعيض في مرحلة المدلول التصديقي الأوّل كما هو الادّعاء السابق، أم المدلول التصديقي الثاني كما هو ادّعاء المحقّق الخراساني؛ لأنّه إذا كان ساقطاً فلا يضرّنا كون التبعيض في الإرادة الاستعمالية وأنّ الأداة مستعملةٌ مجازاً، أو كونها مستعملةً حقيقةً، والتبعيض في الإرادة الجديّة.

وردّنا على هذه الملاحظة: أنّ فذلكة الجواب ونكتة نقل التبعيض من مرحلة المدلول التصديقي الأوّل إلى مرحلة المدلول التصديقي الثاني هي: أنّ الظواهر التضمّنية في مرحلة الدلالة التصديقية الأولى مترابطة جميعاً ولها نكتة واحدة، فإن ثبت بطلان تلك النكتة لم يسلم شيء من تلك الظواهر الضمنية.

والنكتة هي: ظهور حال المتكلّم في أنّه يستعمل لفظ (كلّ) في معناها الذي وضعت له وهو الاستيعاب والشمول لكلّ فرد من أفراد المدخول، ولولا ذلك لما استظهرنا أنّ هذا الفرد من المائة داخل في نطاق الاستعمال، وذاك داخل، وهكذا.

والمثبت لهذه الظواهر هو أصالة التطابق بين المدلول التصوّري والمدلول التصديقي الأوّل، وعلى أساس هذه الأصالة يثبت دخول كلّ فرد من الأفراد التي ينطبق عليه مدخول الأداة في الإرادة الاستعمالية، وهذه الأصالة لا يرفع اليد عنها إلّا إذا ثبت أنّه خالف ظهور حاله، واستعمل اللفظ في غير المعنى الموضوع له مجازاً. فحينئذٍ لا موجب لافتراض أنّ هذا الفرد أو ذاك داخل في نطاق الاستعمال.

أمّا الظواهر الضمنيّة في مرحلة المدلول التصديقي الثاني، فإنّ نكتة كلّ واحدة منها مستقلّة عن نكتة الباقي، فإنّ كلّ جزء من أجزاء مدلول الكلام ظاهر في المراد الجدّي، فإذا علمنا ببطلان هذا الظهور في بعض أجزاء الكلام

فلا يبرّر ذلك رفع اليد عن ظهور الأجزاء الأخرى من مدلول الكلام في الجديّة؛ لأنّه لا يوجد ترابط بين إرادة هذا الفرد وبين إرادة غيره؛ إذ يمكن للمتكلّم أن يريد تمام الأفراد أو بعضها فإنّ هذا تابع لما هو المراد الجدّي الواقعي، وهذا إنّما يعرف من خلال أصالة التطابق بين المدلول التصديقي الأوّل والثاني، وحيث إنّه استعمل اللفظ في العموم والشمول لكلّ الأفراد؛ لأنّه لم ينصب قرينة على الخلاف، فهو يريد جدّاً دخول كلّ فرد من الأفراد.

خروج المخصص المتصل عن محلّ النزاع

الكلام والبحث الذي تقدّم من أنّ العامّ بعد ورود المخصّص حجّة في تمام الباقي أم غير حجّة، إنّما يجري إذا كان المخصّص منفصلاً، أمّا إذا كان متّصلاً كما في: (أكرم كلّ من في البيت إلّا عشرة)، وافترضنا أن في البيت مائة. فلا يأتي فيه الكلام المتقدّم؛ لأنّه حينئذٍ لا يكون تابعاً قطعاً؛ لأنّ القرينة المتّصلة تدخل في تكوين ظهور أداة العامّ. وبعبارة أخرى: إنّ أداة العموم (كلّ) حينئذٍ تكون قد استُعملت في استيعاب أفراد مدخولها على وجه الحقيقة. وبالتالي فإنّ الاستشكال بالمجازية غير وارد في المقام؛ لأنّ مدخول الأداة ليس هو المائة بل إنّ مدخولها هو التسعين.

وعلى أيّ حال؛ فبالنسبة إلى الصيغة الأساسية للمسألة المطروحة ـ وهي حجّية الظهور التضمّني ـ اتّضح أنّ الظواهر التضمّنية إذا كانت مترابطة وترجع إلى نكتة واحدة، وعلم ببطلان تلك النكتة، سقطت عن الحجّية كلّها.

وأمّا إذا كان عموم اللفظ وشموله لهذا الفرد مستقلّاً في نكتته عن عمومه وشموله لذاك الفرد الآخر، بحيث يكون لكلّ فرد من أفراد المعنى نكتته الخاصّة به، فحينئذ لا موجب لرفع اليد عن عموم اللفظ وشموله لبعض الأفراد؛ لأجل سقوط نكتة الشمول في البعض الآخر منها.

أضواء على النص

- قولــه (قـدّس سـرّه): «**الإشـكال إنَّـما أثـير في المخصّـصات المنفـصلة دون المتّصلة**»، فبمعنى: أنّه لم يستشكل أحد في المخصّص المتّصل، وأنه يشمل تمـام الباقي بعد المخصّص المتّصل.
- قوله (قدّس سرّه): «**تكـون الإرادة مـستعملة في اسـتيعاب أفـراد مـدخولها حقيقةً**»؛ لأنّ المخصّص المتّصل يدخل في تكوين الظهور.
- قوله (قدّس سرّه): «**فلا تجوّز**»، بمعنى أنّه لا يوجد مجاز.
- قوله (قدّس سرّه): «**إذا كانت جميعاً بنكتة واحدة**»، كما في المراد الاستعمالي.
- قوله (قدّس سرّه): «**سقطت عن الحجّية كلّها**»، أي: كلّ الظواهر التضمّنية.

مصادر الكتاب

١. **أجود التقريرات** (تقريرات بحث النائيني)، السيد الخوئي، منشورات مصطفوي، قم المقدّسة، الطبعة الثانية، ١٣٦٨ هـ ش.

٢. **الإحكام في أصول الأحكام**، تأليف: العلّامة علي بن محمد الآمدي، علّق عليه العلّامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

٣. **الاختصاص**، تأليف: فخر الشيعة أبي عبد الله محمّد بن النعمان العسكري البغدادي الملقّب بالشيخ المفيد، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم المقدّسة، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٤. **الأربعون حديثاً**، تأليف: شيخ الفقهاء الأمناء وصفوة الشهداء من العلماء محمد بن مكّي العاملي الشهير بالشهيد الأوّل، تحقيق مدرسة الإمام المهدي، الناشر: مؤسسة الإمام المهدي، قم المقدّسة، ١٤٠٧هـ.

٥. **الأصفى في تفسير القرآن**، المولى محمد حسن الفيض الكاشاني، تحقيق مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٦. **أصول السرخسي**، للإمام الفقيه الأصولي أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، دار الكتاب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٧. **الأصول العامّة للفقه المقارن**، السيّد محمّد تقي الحكيم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.

٨. **أصول الفقه،** الشيخ محمّد رضا المظفّر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة.
٩. **أضواء على السنّة المحمّدية،** محمود أبو رية، نشر الأبطي، الطبعة الخامسة.
١٠. **الأمالي،** للشيخ الصدوق، أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
١١. **الأمالي،** لشيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة للطباعة والنشر والتوزيع، دار الثقافة، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.
١٢. **أنوار الأصول،** تقريرات لأبحاث شيخنا الأستاذ سماحة آية الله العظمى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، أحمد القدسي، الناشر: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، الطبعة الثانية، ١٤٢٨ هـ.
١٣. **أنوار الهداية،** الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
١٤. **البحر الرائق شرح كنز الدقائق،** للإمام العلّامة الشيخ زين الدين بن إبراهيم بن محمّد المعروف بابن نجيم الدين المصري، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
١٥. **بحوث في علم الأصول،** تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، تقريراً لأبحاث سيّدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمّد باقر الصدر (قدّس سرّه)، سماحة العلّامة الحجّة الشيخ حسن عبد الساتر، الناشر: محبيّن.
١٦. **بحوث في علم الأصول،** مباحث الدليل اللفظي، تأليف: آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة

الثالثة، ١٤٢٦ هـ.

١٧. **بداية الوصول في شرح كفاية الأصول**، تأليف: آية الله العظمى الشيخ محمّد طاهر آل الشيخ راضي (قدّس سرّه)، الناشر: أسرة آل الشيخ راضي، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

١٨. **التبيان في تفسير القرآن**، شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى.

١٩. **تحريرات في الأصول**، السيّد مصطفى الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قدّس سرّه) الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٠. **تحف العقول عن آل الرسول**، الشيخ الثقة الجليل أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحرّاني، عني بتصحيحه والتعليق عليه: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

٢١. **تفسير البيضاوي**، البيضاوي، دار الفكر، لبنان ـ بيروت.

٢٢. **تفسير القرآن الكريم**، السيّد مصطفى الخميني.

٢٣. **التفسير الكبير**، الفخر الرازي، الطبعة الثالثة.

٢٤. **تفسير مجمع البيان**، الشيخ الطبرسي، تحقيق وتعليق: لجنة من العلماء والمحقّقين الأخصّائيين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

٢٥. **تقريرات آية الله المجدّد الشيرازي**، للعلّامة المحقّق المولى علي الروزدري، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ١٤١٤هـ.

٢٦. **تنقيح الأصول**، تقرير بحث آقا ضياء الدين العراقي، للطباطبائي، المطبعة الحيدرية في النجف الاشرف، ١٣٧١هـ ش.

٢٧. **التنقيح في شرح العروة الوثقى،** تقريراً لبحث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي، للمحقّق حجّة الإسلام والمسلمين الميرزا علي الغروي التبريزي، الناشر: لطفي، ١٤١٤هـ.

٢٨. **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة** للشيخ المفيد رضوان الله عليه، تأليف: شيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، حقّقه وعلّق عليه سيّدنا الحجّة السيّد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، ١٣٦٥ هـ ش.

٢٩. **تهذيب الأصول،** تقريراً لبحث سيّدنا العلامة الأكبر والأستاذ الأعظم آية الله العظمى مولانا الإمام الحاج آقا روح الله الموسوي الخميني، بقلم الشيخ جعفر السبحاني التبريزي، دار الفكر، قم، الطبعة الثالثة، ١٣٦٧هـ ش.

٣٠. **ثواب الأعمال وعقاب الأعمال،** الشيخ الصدوق، منشورات الرضي، قم، الطبعة الثانية، ١٣٦٨هـ ش.

٣١. **جامع أحاديث الشيعة،** الذي أُلّف تحت إشراف المحقّق العلّامة آية الله العظمى الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي، المطبعة العالمية، قم، ١٣٩٩هـ.

٣٢. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن،** تأليف: أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ١٤١٥هـ.

٣٣. **حاشية ردّ المحتار.**

٣٤. **الخصال،** أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي المعروف الشيخ الصدوق، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية، قم المقدّسة، ١٤٠٣هـ.

٣٥. **دراسات في علم الأصول،** تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي، تأليف: آية الله السيّد علي الهاشمي الشاهرودي، مؤسّسة

دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.
٣٦. **دروس في علم الأصول**، السيد محمّد باقر الصدر، دار الكتاب اللبناني، لبنان ـ بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.
٣٧. **الدروس**، شرح الحلقة الثانية للسيد الشهيد، العلامة السيّد كمال الحيدري.
٣٨. **الذريعة** (أصول فقه)، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالسيّد المرتضى، تقدّيم وتعليق: أبو القاسم گرجي، جامعة طهران، ١٩٦٧م.
٣٩. **ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة**، الشهيد الأول محمد بن جمال الدين مكي العاملي، تحقيق: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ١٤١٩هـ.
٤٠. **رسائل فقهية**، الشيخ مرتضى الأنصاري، الناشر: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٤١. **روح المعاني**، الآلوسي.
٤٢. **رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين** (عليه السلام)، السيّد علي خان المدني الشيرازي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، الطبعة الرابعة، ١٤١٥هـ.
٤٣. **زبدة الأصول**، السيّد محمّد صادق الروحاني.
٤٤. **السنن الكبرى**، لإمام المحدّثين الحافظ الجليل أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، دار الفكر.
٤٥. **شرح الحلقة الثالثة** للسيد الشهيد، آية الله العلّامة السيّد كمال الحيدري.
٤٦. **الصحيفة السجادية الجامعة لأدعية الإمام علي بن الحسين** (عليهما السلام)، تحقيق ونشر مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٤٧. **عدّة الداعي**، ابن فهد الحلّي.

٤٨. **العدّة في أصول الفقه** (ط.ج)، تأليف: شيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، تحقيق محمّد رضا الأنصاري القمّي، المطبعة: ستارة، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٤٩. **فتح القدير الجامع بين فنّي الرواية والدراية عن علم التفسير**، تأليف: محمد بن علي الشوكاني، الناشر عالم الكتاب.

٥٠. **فرائد الأصول**، للشيخ الأعظم أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى الأنصاري (قدّس سرّه) (١٢١٤ـ١٢٨١هـ)، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم الأنصاري، قم: مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٩هـ.

٥١. **الفصول الغروية في الأصول الفقهية**، الشيخ محمد حسين الحائري، دار إحياء العلوم الإسلامية، قم.

٥٢. **فوائد الأصول**، من إفادات قدوة الفقهاء والمجتهدين وخاتم الأصوليّين الميرزا محمّد حسين الغروي النائيني (قدّس سرّه)، تأليف الأصولي المدقّق والفقيه المحقّق العلّامة الربّاني الشيخ محمّد علي الكاظمي الخراساني (طاب ثراه)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤٠٤ هـ.

٥٣. **الكافي**، تأليف ثقة الإسلام أبي جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي رحمه الله، قابله وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة: ١٣٦٧ هـ ش.

٥٤. **كتاب الأربعين**، الشيخ البهائي.

٥٥. **كفاية الأصول**، الأستاذ الأعظم المحقّق الكبير الآخوند الشيخ محمّد تقي كاظم الخراساني، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، الطبعة الأولى.

٥٦. **كلمة التقوى**، الشيخ محمّد أمين زين الدين.
٥٧. **كلّيات في علم الرجال**، الشيخ السبحاني.
٥٨. **كمال الدين وتمام النعمة**، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمّد علي بن الحسين بن بابويه القمّي، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، ١٤٠٥هـ.
٥٩. **لسان العرب**، للإمام العلّامة أبي الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، نشر أدب الحوزة، قم، ١٤٠٥ هـ.
٦٠. **مباحث الأصول**، تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، السيّد كاظم الحسيني الحائري، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٦١. **مباني العروة الوثقى**، كتاب النكاح، تقريراً لبحث آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الخوئي، تأليف: محمد تقي الخوئي، مطبعة الآداب في النجف الاشرف، ١٤٠٤هـ.
٦٢. **المحاسن**، تأليف: الشيخ الثقة الجليل أبي جعفر أحمد بن محمّد بن خالد البرقي، عني بنشره وتصحيحه والتعليق عليه: السيد جلال الدين الحسيني، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٠هـ ش.
٦٣. **محاضرات في أصول الفقه**، تقريراً لبحث سيّدنا الأستاذ الأعظم فقيه الطائفة مرجع الأمة زعيم الحوزة العلمية سماحة آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، محمّد إسحاق الفياض، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.
٦٤. **المحكم في أصول الفقه**، السيّد محمّد سعيد الحكيم، مؤسسة المنار، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٦٥. **مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام**، تأليف: الفقيه المحقّق السيّد محمّد بن علي الموسوي العاملي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٦٦. **مستدرك الوسائل**.

٦٧. **مشكاة الأنوار في غرر الأخبار**، تأليف: العالم الجليل ثقة الإسلام أبي الفضل عليّ الطبرسي، تحقيق: مهدي هوشمند، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٦٨. **مصباح الأصول**، تقرير بحث سماحة آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، لمؤلّفه السيّد محمّد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، منشورات مكتبة الداوري، قم ـ إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٧هـ.

٦٩. **مصباح الفقاهة**، السيّد الخوئي.

٧٠. **مطارح الأنظار**، تقريرات الشيخ الأعظم الأنصاري، تأليف العلّامة المحقّق الميرزا أبو القاسم الكلانتري الطهراني، تحقيق ونشر مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ.

٧١. **معارج الأصول**، الشيخ نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن المحقّق الحلّي، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ.

٧٢. **معالم الدين وملاذ المجتهدين**، تأليف: الشيخ السعيد جمال الدين الحسن، نجل الشهيد الثاني زين الدين العاملي، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة.

٧٣. المعجم الأصولي، محمّد علي صنقور.

٧٤. **المعتبر في شرح المختصر**، نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن المحقّق الحلي، مؤسسة سيد الشهداء، قم.

٧٥. **معجم الفروق اللغوية**، الحاوي لكتاب أبي هلال العسكري وجزء من كتاب السيّد نور الدين الجزائري، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٧٦. **مفاتيح الأصول**، السيّد المجاهد محمد بن آقا سيّد بن السيّد محمد الطباطبائي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

٧٧. **منتقى الأصول**، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيد محمّد الحسيني الروحاني، الشهيد آية الله السيد عبد الصاحب الحكيم، مطبعة الهادي، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

٧٨. **منتهى الدراية في توضيح الكفاية**، السيّد محمّد جعفر الجزائري المروّج، مؤسّسة دار الكتاب للطباعة والنشر، الطبعة السادسة، ١٤١٥هـ.

٧٩. **المنطق**، الشيخ محمّد رضا المظفر.

٨٠. **الميزان في تفسير القرآن**، العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية، قم.

٨١. **نهاية الأفكار**، تقرير أبحاث آية الله العظمى الشيخ آقا ضياء العراقي، قرّره المحقّق الشيخ محمّد تقي البروجردي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، ١٤٠٥هـ.

٨٢. **نهاية الأفكار**، تقرير أبحاث آية الله العظمى الشيخ آقا ضياء العراقي، قرّره المحقّق الشيخ محمّد تقي البروجردي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، ١٤٠٥ هـ.

٨٣. **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، الشيخ محمّد حسين الغروي الأصفهاني، تحقيق أحمد أحمدي أمير كلائي، انتشارات سيد الشهداء، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٤ هـ.

٨٤. **نهاية الدراية**، السيّد حسن الصدر، تحقيق: ماجد الغرباوي، نشر

المشعر.
٨٥. **نهاية النهاية،** الشيخ علي بن المرحوم الشيخ عبد الحسين الغروي الايرواني.
٨٦. **الوافية في أصول الفقه،** للفاضل التوني المولى عبد الله بن محمّد البشروي الخراساني، تحقيق السيد محمّد حسين الرضوي الكشميري، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة المحقّقة الأولى، ١٤١٢هـ.
٨٧. **هداية المسترشدين،** آية الله العظمى الشيخ محمّد تقي الرازي النجفي الأصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة.

الفهرس

القسم الثاني
وسائل الإثبات التعبّدي

حجية الظهور

آثار المرجع الديني

السيد كمال الحيدري

(١)

التفسير وعلوم القرآن

- **منطق فهم القرآن** (١ـ٣).

  بقلم: الدكتور الشيخ طلال الحسن.
- **اللباب في تفسير الكتاب** (الجزء الأوّل: تفسير سورة الحمد).
- **أصول التفسير والتأويل**.
- **تأويل القرآن؛ النظرية والمعطيات.**
- **مفاتيح فهم القرآن.**

  بقلم: السيّد رضا الغرابي.
- **مناهج تفسير القرآن.**

  بقلم: الدكتور الشيخ طلال الحسن.
- **الرمزية والمثل في النصّ القرآني.**

  بقلم: الدكتور الشيخ طلال الحسن.
- **آية الكرسي تفسيراً وتأويلاً.**

  بقلم: السيّد رضا الغرابي.
- **صيانة القرآن من التحريف.**

(٢)

العقائد وعلم الكلام

- **التوحيد، بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته (١ـ٢).**
  بقلم: الأستاذ جواد علي كسّار.
- **معرفة الله (١ـ٢).**
  بقلم: الدكتور الشيخ طلال الحسن.
- **المعاد؛ رؤية قرآنية (١ـ٢).**
  بقلم: الشيخ خليل رزق.
- **دروس في التوحيد.**
  بقلم: الشيخ علي حمود العبادي.
- **التوحيد عند الشيخ ابن تيميّة.**
  بقلم: خليل العاملي.
- **علم الإمام؛ بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمّة المعصومين.**
  بقلم: الشيخ علي حمود العبادي.
- **الراسخون في العلم؛ مدخل لدراسة ماهية علم المعصوم وحدوده ومنابع إلهامه.**
  بقلم: الشيخ خليل رزق.
- **بحث حول الإمامة.**
  حوار، بقلم: الأستاذ جواد علي كسّار.
- **الشفاعة؛ بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها.**

- **العصمة؛ بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني.**

بقلم: محمّد القاضي.

- **يوسف الصدّيق؛ رؤية قرآنية.**

بقلم: الشيخ محمود الجياشي.

- **فلسفة الدين؛ مدخل لدراسة منشأ الحاجة إلى الدين وتكامل الشرائع.**

بقلم: الشيخ علي العبادي.

- **التفقّه في الدين.**

بقلم: الدكتور الشيخ طلال الحسن.

- **عصمة الأنبياء في القرآن.**

بقلم: الشيخ محمود الجياشي.

- **الإعجاز بين النظرية والتطبيق.**

بقلم: الشيخ محمود الجياشي.

- **الولاية التكوينية؛ حقيقتها ومظاهرها.**

بقلم: الشيخ علي العبادي.

- **دروس في علم الإمام.**

بقلم: الشيخ علي العبادي.

- **معالم الإسلام الأموي.**

بقلم: الأستاذ علي المدن.

- **السلطة؛ وصناعة الوضع والتأويل.**

بقلم: الأستاذ علي المدن.

- **مناهج بحث الإمامة بين النظرية والتطبيق.**

بقلم: الشيخ محمّد جواد الزبيدي.

- **مفهوم الشفاعة في القرآن.**

بقلم: الشيخ محمّد جواد الزبيدي.

- **الاسم الأعظم، حقيقته ومظاهره.**
- **القضاء والقدر، وإشكالية تعطيل الفعل الإنساني.**
- **في ظلال العقيدة والأخلاق.**
- **مدخل إلى الإمامة.**

(٣)

علم الفقه

- **كلّيات فقه المكاسب المحرّمة.**
  بقلم: الدكتور الشيخ طلال الحسن.
- **بحوث في فقه عقد البيع.**
  بقلم: السيد زيد البطاط.
- **لا ضرر ولا ضرار،** تقريراً لأبحاث آية الله العظمى الشهيد محمد باقر الصدر قدّس سرّه.
- **معالم التجديد الفقهي؛ معالجة إشكالية الثابت والمتغيّر في الفقه الإسلامي.**
  بقلم: الشيخ خليل رزق.
- **رسائل فقهية.**
  تقريراً لأبحاث المرجع الديني سماحة السيّد كمال الحيدري.
  بقلم: نخبة من الفضلاء.
- **الفتاوى الفقهية** (الرسالة العملية لسماحته) (١ـ٣).
- **موارد وجوب الزكاة والخلاف في تحديدها** (بحوث في عملية الاستنباط الفقهي).
  بقلم: الشيخ ميثاق العسر.
- **منكر الضروري؛ حقيقته شروطه حكمه** (بحوث في عملية الاستنباط الفقهي).
  بقلم: الشيخ ميثاق العسر.

- **هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟** (بحوث في عملية الاستنباط الفقهي).

  بقلم: ميثاق العسر.
- **مختارات من أحكام النساء.**
- **مناسك الحجّ.**

  إعداد وتنظيم: الشيخ أحمد الشيباني.
- **المنتخب في مناسك الحجّ والعمرة.**

(٤)

علم أصول الفقه

- **القطع؛ دراسة في حجّيته وأقسامه.**
  بقلم: الشيخ محمود الجيّاشي.
- **الظنّ؛ دراسة في حجّيته وأقسامه.**
  بقلم: الشيخ محمود الجيّاشي.
- **شرح الحلقة الثالثة** من كتاب دروس في علم الأصول، للشهيد محمّد باقر الصدر قُدِّسَ سِرُّهُ؛ **القسم الأوّل: الدليل الشرعي** (١ـ٥).
  بقلم: الشيخ حيدر اليعقوبي.
- **شرح الحلقة الثالثة؛ القسم الثاني: الأصول العملية** (١ـ٦).
  بقلم: الشيخ علي العبادي.
- **الدروس** (شرح الحلقة الثانية للسيّد الشهيد محمّد باقر الصدر قُدِّسَ سِرُّهُ) (١ـ٤).
- **شرح الحلقة الأولى** من كتاب دروس في علم الأصول؛ للشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمّد باقر الصدر قُدِّسَ سِرُّهُ.
  بقلم: الشيخ سعد الغنامي.

(٥)

البحوث الفلسفية

- **شرح بداية الحكمة (١ـ٢).**
  بقلم: الشيخ خليل رزق.
- **دروس في الحكمة المتعالية (١ـ٢).**
- **الفلسفة؛ شرح كتاب الأسفار الأربعة (الإلهيّات بالمعنى الأعمّ) (١ـ٢).**
  بقلم: الشيخ قيصر التميمي.
- **كتاب المعاد؛ شرح كتاب الأسفار العقلية الأربعة (١ـ٢).**
  بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد.
- **فلسفة صدر المتألهين؛ قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية.**
  بقلم: الشيخ خليل رزق.
- **المُثُل الإلهيّة؛ بحوث تحليلية في نظرية أفلاطون.**
  بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد.
- **بحوث في علم النفس الفلسفي.**
  بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد.
- **العقل والعاقل والمعقول؛ شرح المرحلة الحادية عشرة من كتاب نهاية الحكمة.**
  بقلم: الشيخ ميثاق طالب.
- **شرح نهاية الحكمة؛ المرحلة الثانية عشرة، الإلهيّات بالمعنى الأخصّ (١ـ٢).**
  بقلم: الشيخ علي حمود العبادي.

(٦)

العرفان والأخلاق

- **العرفان الشيعي؛ رؤى في مرتكزاته النظريّة ومسالكه العمليّة.**

  بقلم: الشيخ خليل رزق.
- **التقوى في القرآن؛ دراسة في الآثار الاجتماعية.**
- **مراتب السير والسلوك إلى الله.**

  بقلم: الدكتور الشيخ طلال الحسن.
- **التربية الروحية؛ بحوث في جهاد النفس.**
- **التوبة؛ دراسة في شروطها وآثارها.**
- **الدعاء إشراقاته ومعطياته.**

  بقلم: الدكتور الشيخ طلال الحسن.
- **مقدّمة في علم الأخلاق.**

  بقلم: الشيخ محمّد جواد الزبيدي.

(٧)

المنطق ونظرية المعرفة

- **شرح كتاب المنطق؛ للعلّامة الشيخ محمّد رضا المظفّر (١ـ٥).**
  بقلم: الشيخ نجاح النويني.
- **المذهب الذاتي في نظرية المعرفة.**
- **أولويات منهجية في فهم المعارف الدينية.**
- **مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين.**
  ويشمل الرسائل التالية:
  • التفسير الماهوي للمعرفة (بحث في الوجود الذهني).
  • نفس الأمر وملاك الصدق في القضايا.
  • المدارس الخمس في العصر الإسلامي.
  • منهج الطباطبائي في تفسير القرآن.
  • خصائص عامّة في فكر الشهيد الصدر.
- **الثابت والمتغيّر في المعرفة الدينيّة.**
  بقلم: الدكتور علي العليّ.

(٨)

تراجم وبحوث ثقافية

- **العلّامة الطباطبائي، لمحات من سيرته الذاتية ومنهجه العلمي.**
- **كمال الحيدري؛ قراءة في السيرة والمنهج (١ـ٢).**
  إعداد: الدكتور حميد مجيد هدّو.
- **مشروع المرجعية الدينية وآفاق المستقبل لدى السيّد كمال الحيدري.**
  بقلم: نخبة من الباحثين.